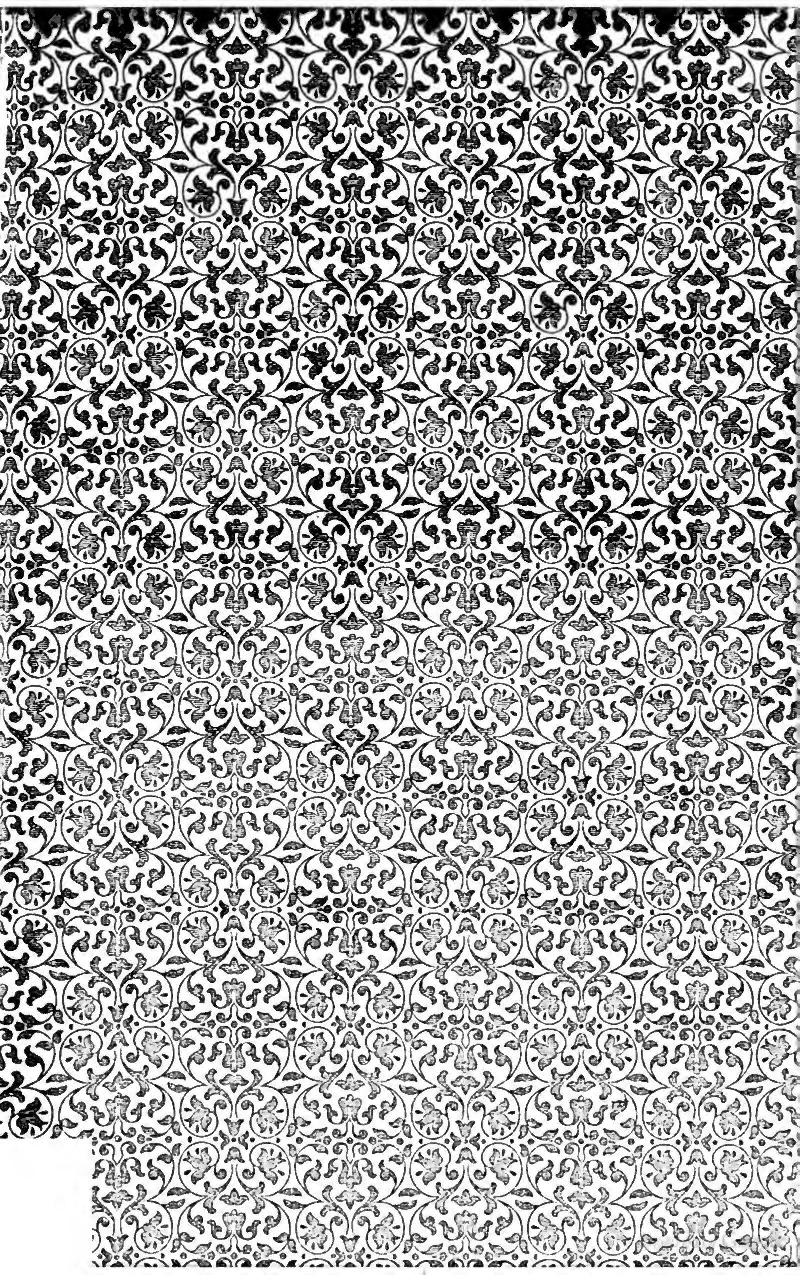
Sagen und litterarhistori... Untersuchun...

Emil Benezé





ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE



SAGEN-

UND

LITTERARHISTORISCHE

UNTERSUCHUNGEN.

VON

EMIL BENEZÉ.

I.

DAS TRAUMMOTIV.

HALLE A. S.
MAX NIEMEYER.
1897.

DAS TRAUMMOTIV

IN DER

MITTELHOCHDEUTSCHEN DICHTUNG BIS 1250

UND

IN ALTEN DEUTSCHEN VOLKSLIEDERN.

VON

EMIL BENEZÉ.

HALLE a. S.
MAX NIEMEYER.
1897.

Einleitung.

Im Erec V. 8123 ff. rühmt Hartmann seinem Helden nach: 'keins swachen glouben er phlac, | er wolte der wîbe liezen | engelten noch geniezen, | swaz im getroumen mahte, | dar ûf hât er kein ahte, | er was kein wetersorgære'. Die Aufzählung der weiteren abergläubischen Mittel, die Zukunft zu erschließen, von deren keinem Erec Gebrauch macht, wird geschlossen mit den Worten: 'und swaz ungelouben gît, | dâ enkêrt er sich nicht an'. V. 8146 heißt es dann noch: 'und enphieng ez allez für einen spot'. Wenn Wirnt von Gravenberg in seinem Wigalois V. 6182 ff., wo er die ganze Stelle nachbetet, zufällig nicht den Traum erwähnt, so hat ihm Hartmann doch gewiß auch inbezug auf diesen ganz aus der Seele gesprochen. In der Brust eines Ritters, der für 'muotveste' und 'unverzagt' (Erec 8118. 20) gelten wollte, durfte kein Raum für die dunkeln Mächte des Aberglaubens sein. 'An troume sol ein altez wîp gelouben und ein riter niht' heißt es Troj. 19 184. 'Welt ir grôze rîcheit | mit iuwern troumen bejagen, | sô sult irs alten wîben sagen. | die sagent iu wærlîche | daz ir sælic unde rîche | werdet unde dar zuo alt' wird in einem Schwank des Stricker (Hahn III 150) gespottet. Von 'alter wîbe troume' ist in Ulrichs v. d. T. Willeh. 82a die Rede. Nachdem im Reinh. Fuchs Schantecler erst selbst durch die ängstliche Erzählung seines Traums seine Frau Pinte besorgt gemacht hat, ist es sehr unrecht von ihm, daß er V. 84 f. sagt: 'mê verzaget ein wîp, danne tuon viere man'. 'Daz ungemach troumt mîner Matzen vert' höhnt Neidhart (Haupt 103, 21). Auf der Bildungshöhe seiner Zeit stehend macht sich Walther v. d. V. über der alten Weiber Freude am Traum-

deuten lustig (Lchm. 94, 11)[1]. Einen anderen Charakter hat die Abweisung des Traums und der Warnung der alten Heldenmutter Ute durch Hagen im Nib.-L. (B. 1510) und der Hohn Gunthers, als Hagen ihn auf Grund eines Traumes vom Kampfe mit Walthari abhalten will. Das sind Zeugnisse reckenhaften Trotzes alter Sagenhelden. Aus Hartmanns Worten dagegen spricht nicht nur sein eigenes Klarheitsbedürfnis, sondern die Bildung und vor Allem die Frömmigkeit der höfischen Gesellschaft seiner Zeit. Man fühlte sich zugleich aufgeklärt und rechtgläubig genug — oder man gab sich wenigstens so —, um auf solchen Irrwahn verächtlich und spöttisch herabsehen zu können. —

Haben wir unter solchen Umständen eine ausgiebige Verwertung des Traummotivs zu erwarten? Wir brauchen noch nicht alle Hoffnung aufzugeben. Denn erstens läßt sich der Traum poetisch benutzen, ohne daß Glauben oder Unglauben an seinen prophetischen Wert in Frage kämen, zweitens aber vermochte der Bannstrahl eines Hartmann und derer, die mit ihm gleich dachten, nicht, aus der Welt zu schaffen, was sich an Traummaterial in der Volksdichtung aus älterer Zeit erhalten hat. Auf die litterarisch internationalen christlich-visionären Träume gehen wir nur da ein, wo wir mit Sicherheit etwas germanisches in ihnen zu finden glauben (vgl. über sie C. Fritzsche in Rom. Forsch. II u. III).

I.

Traum und Erwachen: Schein und Wirklichkeit.

A. Der Traum ein trügerischer Schein.

Die nächstliegende, einer Reflexion über das Wesen des Traums am ehesten entspringende Beobachtung ist die, daß derselbe den Menschen irre führe und daß nichts auf ihn zu geben sei. Der mittelalterliche Christ fand sie außerdem in der Bibel und der

---

1) Iw. 3547 'swer sich an tröume kêret, | der ist wol gunêret' gehört wegen des Zusammenhangs an der betreffenden Stelle eigentlich nicht hierher, weil dort von dem Vergegenwärtigen schöner Traumbilder, gegen die sich nachher die Wirklichkeit nur um so unerquicklicher ausnehme, als etwas müssigem die Rede ist. Die Sentenz macht aber den Eindruck eines allgemein geläufigen Sprichworts (vgl. Nib. B. 1510, 1: 'swer sich an tröume wendet'), wie ja Hartmann solche einzuflechten liebt, und hat sich als solches gewiß hauptsächlich auf den Traumaberglauben bezogen.

geistlichen Litteratur öfters ausgesprochen, weil bei dem weltverachtenden Charakter der jüdischen und christlichen Religion diejenigen, die in ihrem Dienste schrieben, auch den Traum als Bild für den Begriff „Nichts, leerer Schein“ gut brauchen konnten. Der seltsame, sehr häufig auftretende Sprachgebrauch freilich, nach welchem das Wort 'troum' für jenen Begriff einfach ohne Vergleichspartikel eingesetzt wird, erklärt sich aus solchen Quellen nicht. Vielleicht schreibt er sich noch von einer Grundbedeutung des Wortes: „Trugbild“ her (vgl. Henzen, Ueber die Träume in der an. Sagalitt. Lpzg. 1890, S. 5 ff.). Er findet sich in Wendungen wie: 'mirst fröude ein troum | ich trage der riuwe swæren soum (Parz. 461, 1); wart er ie fröuden rîche, | daz was im worden gar ein troum (Willeh. 136, 18); si brâhte mich des inne, daz ir zürnen was ein troum (Neidh. 46, 20); ir aller milte ist gar ein troum wider im (vom Herzog Friedrich gesagt HMS II 818); und ne lâze im niht die vart sîn ein troum (d. h. er soll sie nicht unterlassen Osw. 1102; entsprechend wiederholt 1330); irdisch leben daz ist ein tr. (HMS III 166 b); und wart ir fröude gar ein tr. (Troj. 25167); ist mîn sorge gar ein tr. (HMS I 169 a); ez was im allez nu ein tr., swaz er gedolte (Ulrichs v. d. T. Willeh. 105 a); ist, daz er sich bekêret, | vor gote wird sîn sünde ein tr. (Vrid. 38, 4)'. Die Eigentümlichkeit dieser Beispiele, die wir noch stark vermehren könnten, berührt und erklärt Bezzenberger nicht, wenn er in einer Anmerkung zu der letzten Stelle Hiob 20, 8 anzieht und darauf hinweist, daß der Traum im A. T. ein häufig gebrauchtes Bild für Nichtigkeit und Vergänglichkeit ist. Aehnlichen Inhalt, wie Hiob 20, 8, wo es vom Ruhm der Gottlosen heißt, daß er vergehe, wie ein Traum, der fortfliegt, wie ein Gesicht der Nacht, haben noch einige Bibelstellen: Ps. 72, 20 'Velut somnium surgentium Domine in civitate tua imaginem ipsorum (der Gottlosen) ad nihilum rediges'; Jes. 29, 72 'Et erit sicut somnium visionis nocturnae multitudo omnium gentium'; Pred. 5, 63 'Ubi multa sunt somnia, plurimae sunt vanitates et sermones innumeri'; Jer. 23, 25—32 werden die Propheten bedroht, die auf Grund angeblicher und falscher Träume weissagen. Auf Jes. 29, 8 und Sirach 34, 1—6 kommen wir noch zurück. —

Mögen auch viele der kurzen mhd. Traum-Sentenzen der Reimnot ihr Dasein verdanken, so zeigen sie doch, wie geläufig die Vorstellung von der Nichtigkeit des Traums war: 'dîn lôn ist als ein rîcher tr., der nâch dem slâfe swindet (HMS II, 233 b); swaz

wir noch vröuden hân gesehen, | daz ist uns als ein tr. geschehen (Vrîd. 128, 8); son'ist ez (das irdische Gut) niht ein stæte lêhen, was sol'z danne sîn? | ez ist ein blic nâch wâne als in dem troume ein süezer schîn | und ist vil schiere enwek geflogen (HMS II, 135a, vgl. Hiob 20, 8 velut somnium avolans); auf die blitzschnelle Aufeinanderfolge der Vorgänge im Traume bezieht sich auch: des sult ir, junger wîgant, | niht gâhen mit der iuwern hant | nâch dem Witegen zoume. | sam in einem troume | mugt ir sie wol verliesen (Bit. 8547); sîn lop zergât alsam der tr., | der blinden troumet umb ir sehen (Reinfr. 3 b)'. Auf die klassische Litteratur als eine zweite Quelle für derartige Sentenzen weist uns eine Stelle im Welsch. Gast (3587 ff.) hin: 'Wir sagen unser tröume niht, | swenn uns ze troumen geschiht: | swenn ich sage den troum mîn, | ich wache, daz ist wol schîn'. So wird auch, heißt es weiter, der Sünder seiner Laster erst inne, wenn er aus ihren Banden befreit ist. Rückert hat als Quelle hierfür Sen. VI 1 festgestellt: Quare vitia sua nemo confitetur? Quia etiam nunc in illis est. Somnium narrare vigilantis est et vitia confiteri sanitatis iudicium est. Die mehrfach vorkommende Zusammenstellung von Traum und Schatten geht dagegen wiederum auf die Bibel und zwar auf Sir. 34, 2. 3 zurück. Während zu Eingang des Kap. überhaupt von der Thorheit, sich auf Träume zu verlassen, gesprochen wird, heißt es speziell in den genannten Versen: „Wer auf Träume hält, der greift nach dem Schatten und will den Wind haschen. Träume sind nichts anderes, denn Bilder ohne Wesen". So sagt, um auszudrücken, wie sehr Helena's Schönheit die aller anderen Frauen verdunkelte, Konrad v. W. (Troj. 19 708): 'reht als ein troum und sam ein schate, sus wâren elliu schoeniu wîp'. Näher schließt sich an die Sir.-Stelle an Barl. 213, 26 ff.: 'alsam ein ringer schate vert, | und als ein troumlîcher muot | der liute leben der welte guot'. Noch mehr nähert sich ein Schwank (Strick., Hahn III), seiner Moral nach, jener Bibelstelle. Dort begründet ein König seine feindlichen Nachstellungen gegen einen Ritter damit, daß ihm Schlimmes von Jenem geträumt. Wie thöricht das aber sei, führt ihm sein Gegner dadurch zu Gemüte, daß er ihm Ritter im Wasser, d. h. deren Schatten zum Ersatz anbietet; weil ein Schatten ihn gequält habe, so sei ein solcher auch die rechte Buße dafür. Der König hielt absichtlich die Grenze zwischen Traum und Wachen nicht fest. Ein unerhörtes Ereignis läßt uns aber auch wirklich unsicher werden, ob wir wachen oder träumen. Glaubt der schlafende Keii (Krône 3724),

der einen singenden Ritter hört, 'ez wære von troume', so werden wir bei dem schlaftrunkenen Achilles eine solche vorübergehende Ungewißheit erst recht natürlich finden, wenn derselbe erwachend sich in einem durchsichtigen ledernen Sacke von Fischen durch das Meer gezogen findet (Conr. Troj. 13970). —

Das Gesehene, Gehörte ist zu schön, als daß es wahr sein könnte: 'Wie er in einem troume | wære, des bedûhte in sâ', heißt es von Wigalois (640/1), als er von einem Berge aus plötzlich eine herrliche Landschaft zu seinen Füßen liegen sieht. 'Weder muowent uns troume oder sulen wir die rede gelouben' fragen sich in der Kaiserchronik (2724) die Söhne, die ihre längst verloren geglaubte Mutter wieder finden. Im Moritz von Craun wird in aller Heimlichkeit ein so prächtiges Schiff hergestellt: 'der ez sæhe mit den ougen, | der swüere wol ez wære ein troum' (V. 734 f.).

Troj. 14185 heißt es: 'ich wânde swaz mir ist geschehen | daz wære mir getroumet gar'. Cundrie versichert, Parz. 782, 13, um Zweifeln an ihrer astronomischen Weisheit zu begegnen: 'ich ensprichez nicht ûz eime troum'.

Der lügnerischen Behauptung des Grafen hält Wolfdietrich (W. B. 760) die seine mit einem spöttischen 'daz hât mir wol getroumet?' entgegen. Höhnisch fragt auch Tristan den Zwerg (Mßm. 366, 17): 'friunt troumet iu? waz mære trîbet ir mich an'! In einem Tagelied des Marner (Q. F. XIV S. 84) will die Frau nicht glauben, daß es schon Tag sei, und traut sogar den weckenden Vögelein zu, daß sie auf ihren Aesten träumen. Man sucht einen Andern in seinen fatalen Beobachtungen dadurch irre zu machen, daß man ihm einredet, was er gesehen, habe er nur geträumt. In der Schwanklitteratur kehrt das mehrmals wieder. Die ertappte, treulose Frau wendet mit besonderer Vorliebe diese List dem Ehemann gegenüber an.

Im „Verkehrten Wirt“ (Ga 43) hat sie die Vorsicht gehabt, im Dunkeln eine Base statt ihrer von dem erzürnten Hausherrn durchprügeln zu lassen. Sie kann infolge dessen am andern Morgen auf seine Vorwürfe stolz erwidern (303): 'Ist schoene der rükke mîn, mag ez iu wol getroumet sîn'; ja sie kann die Beleidigte spielen und hinzusetzen: 'und habt ir mich dar zuo erwelt, | daz iu von mir troumen sol, | daz mînen êren stât niht wol'? Nicht viel anders verhält es sich im „Ritter unterm Zuber“ (Ga 41). Dem Ehemann, der da das kallen der beiden Verliebten gehört hat, entgegnet die

Gattin, sie habe zu ihm im Traume zärtliche Liebesworte geflüstert: 'wan wer dem andern guotes gan, | kûme er des vergezzen kan, | er slâfe oder wache'.[1]) —

Aber der Zweifel über Traum und Wirklichkeit kann auch zu poetisch ernsten Zwecken verwertet werden. So von dem greisen Walther in seinem wehmutsvollen Schwanenlied (Lchm. 124, 1):

Owê war sint verswunden alliu mîniu jâr!
ist mir mîn leben getroumet? oder ist ez wâr?
daz ich ie wânde, daz iht wære, was daz iht?
dar nâch hân ich geslâfen und enweiz ez niht.
nu bin ich erwaht und ist mir unbekant,
daz mir hie vor was kündic als mîn ander hant

u. s. w. Der Dichter geht — das hat Zarncke PBB II, 774 nicht richtig hervorgehoben — von einer kurzen Betrachtung über sich selbst auf eine solche seiner Umgebung über, um am Schlusse seines Gedichts auf sich selber zurückzulenken. In den beiden ersten V. wundert er sich, wie rasch seine Jahre, wie rasch sein Leben verflogen sei: er muß es geträumt haben. Er schaut um sich und findet nicht nur sich selbst alt geworden, sondern auch die Welt völlig verwandelt. So fremd steht sie ihm gegenüber, als sei er aus langem, langem Schlafe erwacht, während dessen sich Alles so gewandelt. Das 'getroumet' von V. 2 und das 'geslâfen' von V. 4 bezeichnen Verschiedenes und beide Worte stehen an ihrem Platze. Bei jenem ist an Traumbilder, vergleichbar den in der Erinnerung schnell auf einander folgenden Lebensereignissen, bei diesem an ein bewußtloses Schlafen gedacht. So der greise tiefsinnige Walther, der sich zur Ewigkeit hinüberzugehn rüstet,

1) Das deutsche Mittelalter kannte ja auch bestimmte Ursachen von Täuschungen im Schlafe. In Irregang und Girregar (Ga 56) schreibt Weiberlist wie anderwärts den Träumen die Schuld bösen Elben zu. Als dort der Vater darüber tobt, daß ein Fremder in der Nacht bei seiner Tochter gewesen, sucht ihn seine Frau zu beruhigen mit den Worten (644): 'nu lâz dich niht berouben | dîner wizze nim ir wâr, | dich hât geriten der mâr, | ein elbischez âz; | du solt daz übele getwâs | mit dem kriuze vertrîben'. Sie erhält freilich die Antwort: 'Sêt, daz hât man von iu wîben, | swenne uns mannen iht geschiht, | daz ir immer des jiht | uns betriege der alp'. Sie erreicht indessen ihren Zweck, wie ihr Mann sich denn auch noch öfter überzeugen läßt, daß er 'elbisch' und von den 'übeln ungehiuren' genarrt worden sei.

bei einem letzten müden Blick auf den bunten, trügerischen Wechsel [1]) im Diesseits!

Hartmann von Aue hat das Motiv mehr ausgebeutet, als er seinen Iwein unter abnormen Verhältnissen in Zweifel verfallen ließ. Die in Betracht kommenden 90 Verse (Iw. 3505—95) lassen des Dichters Bestreben, seine Erzählung psychologisch zu vertiefen, so deutlich hervortreten, wie selten. Man hat sie vielleicht noch nicht genug gewürdigt, wenn auch Lachmann schon hervorgehoben hat, daß „Iweins Lebenstraum unserm Dichter angehört, daß Chrestiens Darstellung hier wie immer kalt und oberflächlich ist“. Wir haben es mit den Betrachtungen zu thun, die Iwein anstellt, als er, mit einer Wundersalbe bestrichen, aus seiner Tobsucht erwacht und sich allein am Waldesrand findet, neben sich ritterliches Gewand; die Dienerin, der er die Heilung verdankt, hat sich zurückgezogen und versteckt. Güth bemerkt dazu in seinem Aufsatz „Das Verhältnis des Hartmannschen Iwein zu seiner altfranzösischen Quelle“ (Herrigs Archiv 46 S. 279): Beim Durchgehen seines Lebens „kehrt ihm allmählich die Besinnung zurück; er findet die Kleider und legt sie an, damit wird er schon mehr und mehr zum wirklichen Leben zurückgeführt, bis er dann die Jungfrau erblickt und nun vollends geheilt ist“. Diese gelungene Erweiterung Hartmanns, „die uns die Genesung Iweins in ganz natürlicher, allmählicher Stufenfolge vorführt, ist wieder seinem Streben zu verdanken, alles übernatürliche auf möglichst einfache Weise zu erklären und so dem Zufall und der Willkür entgegen zu treten“. Ich kann diese Erklärung nicht richtig finden; ein rationalistischer Zug ist bei Hartmann hier ebenso wenig wie anderwärts zu bemerken. Denn wie auch sonst unser Dichter Wundern durchaus nicht aus dem Wege geht, so läßt er Iwein durch die Salbe auf wunderbare Weise genesen, gerade so wie Chrestien. Als Iwein erwacht, ist er schon gesundet. Mit vollem Verstande sucht er sich über seine Lage klar zu werden. Seine Geisteskrankheit ist durch die Bestreichung seines Körpers gehoben, seine geistigen und seelischen Kräfte sind ihm durch dieselbe wiedergegeben. Aber sie zu üben, muß er erst wieder lernen; er muß sich in seine neue Lage erst allmählich finden und damit einen Ausgangspunkt für

1) Ein Vergleich des Traumes mit diesem leitet auch ein anderes Gedicht Walthers ein, das allerdings von Vielen für unecht gehalten wird (Lchm. 122, 24): ‘Ein meister las, troum unde spiegelglas, daz si zem winde bî der staete sîn gezalt’. (Man nimmt an, daß hier auf Parz. 1, 20 ff. Bezug genommen wird).

sein ferneres Handeln gewinnen. Bei Chrestien nimmt Iwein die plötzliche Umwandlung in seinem innern Leben als etwas selbstverständliches; bei Hartmann kann er sich über den Zwiespalt zwischen seiner jetzigen Lage und seinem früheren Leben, an das er sich nach der Gesundung erinnert, ähnlich wie Walther, zunächst nur dadurch hinwegsetzen, daß er annimmt, dasselbe geträumt zu haben. Mit der wunderbaren Szene in Gottfrieds Tristan (294, 33 ff.), in der die Liebenden nach dem Genuß des Zaubertranks ihrer Leidenschaft inne werden und sie einander offenbaren, lassen sich unsere Verse bis zu einem gewissen Grade vergleichen. In beiden Fällen haben sich die Beteiligten mit einem von außen, auf übernatürlichem Wege und ohne ihr Wissen und Wollen in ihr Seelenleben hineingetragenen Element abzufinden, wobei sich dieses, anfangs unklar empfunden, zu immer größerer Deutlichkeit und Kraft emporringt. Nur läßt die völlige Verschiedenheit der Situation und Verhältnisse im Uebrigen und der geistigen und dichterischen Anlage Gottfrieds und Hartmanns einen Vergleich nicht zu zwischen der unnachahmlichen Zartheit und bezaubernden Liebenswürdigkeit jener Bekenntnisszene zwischen Tristan und Isolde und der frostigen Reflexion in dem Iwein-Monolog. Hier Ringen des Verstandes um Klarheit, dort die ersten Anzeigen einer zum Wahnsinn sich steigernden Liebesleidenschaft. — Beim Erwachen, sagten wir, ist Iwein schon genesen. Seine jüngste Vergangenheit ist ihm noch bewußt; aber auch die Erinnerung an seine früheren, glücklicheren, während der Tobsucht dem Gedächtnis entschwundenen Zeiten taucht jetzt wieder auf. Auf seinen Namen besinnt er sich zuerst; das ist psychologisch sehr richtig. Er sieht sich selbst so 'griulîchen', er hat eben geschlafen: jene glänzenden Bilder können nur geträumt gewesen sein (V. 3505—14). Es war ein Traum, aber ein schöner Traum; Iwein will ihn noch einmal genießen. So folgt denn (— 3541) die kurze Erzählung seines vermeintlichen Traumes, d. h. der unklar aufdämmernden Erinnerungen. Sie reichen bis zu der Stunde, wo Laudine ihm ihre Huld aufsagte. Wir bemerken wohl, wie diese Erzählung dem Dichter eine willkommene Gelegenheit bot, den bisherigen Verlauf seiner Geschichte zu rekapitulieren. „Was habe ich aber von dem schönen Traume?" muß sich Iwein nun fragen. Ein Thor bin ich, da ich aus ihm erwache: 'er hât mich geäffet âne nôt. swer sich an troume kêret, der ist wol gunêret (— 3555)'. Trotzdem war der Traum nicht ohne Gewinn; ritterliche Sitten glaubt er gelernt zu haben: er sprach „mich hât gelêret | mîn

troum; des bin ich geêret, | magich ze harnasche komen. | der troum hât mir mîn reht benomen: | swie gar ich gebûret bin, | ez turnieret al mîn sin. | mîn herze ist mînem lîbe ungelîch: | mîn lîp ist arm, mîn herze rîch". (Vgl. im „Leben ein Traum" von Calderon, am Ende: „Was staunet Ihr mich an und preist | Als Tugend und als Weisheit, was ein Traum | Mich hat gelehrt!") Frischer Lebensmut und Lebenslust ist damit in des Helden Brust wieder eingekehrt; der zweite Teil des Romans ist eingeleitet; denn die Szene bedeutet die Peripetie des Ganzen. Er sieht neben sich herrenlose ritterliche Gewänder; nach kurzem Bedenken bekleidet er sich mit ihnen: 'dô wart er einem riter gelîch'. Er ist bis zuletzt der Meinung, einen Traum hinter sich zu haben; den wahren Sachverhalt hat er noch nicht erkannt. Und wir müssen es als einen entschiedenen Mangel bezeichnen, daß der Dichter seinen Helden nicht zu voller Klarheit sich durcharbeiten läßt, oder daß er nicht wenigstens angiebt, wie und wann Iwein später jene Traumvorgänge als seine wirkliche Vergangenheit erkennt und so erst sein neues Leben und Streben mit dieser in den richtigen Zusammenhang setzt. Aber Hartmann kommt gar nicht wieder auf dies ganze von ihm geschaffene Motiv zurück, sondern lenkt in die Bahnen seiner Vorlage wieder ein.

Die Stelle hat Nachahmung gefunden. In Wirnts von Gravenberg Roman V. 5800 ff. wird der schwerverwundete und während seiner Besinnungslosigkeit der Waffen beraubte Wigalois auch, als er wieder zu sich kommt, an seiner Herkunft und Vergangenheit irre und glaubt auch, sie nur geträumt zu haben, wie Iwein. Hatte sich aber bei dem Ritter mit dem Löwen die Annahme, daß er wohl in Wirklichkeit ein armer Bauer sei, ganz natürlich aus seinen jüngsten Erlebnissen im Walde ergeben, so verstehen wir nicht recht, wie der Ritter mit dem Rade plötzlich auf den Gedanken kommt: 'ich bin et sus ein arme man | und sol bûwen disen tan, | als mîn vater hât getân'. Der Monolog geht auch sonst ganz im Geleise Hartmanns. Neu und ein bemerkenswerter Fortschritt bei Wirnt ist es nur, daß eine 'tiure tasche pfellin', die ihm seine Herrin 'ze stiure in den tôd' gab, und die er beim Tageslicht neben sich findet, ihn auf einmal aus allen Zweifeln reißt und ihn an die schöne Larie und all sein Unglück erinnert. Iwein hatte sich nur gefreut, in den schönen Kleidern, die neben ihm lagen, die ritterlichen Künste üben zu können, die er im Schlafe gelernt. Wir vermißten dort eben die völlige Rückkehr in die Wirklichkeit.

In der Crone Heinrichs v. d. Türlin (V. 8660 ff.) ist Gawein durch einen 'pôsûn' der Amurfina, die ihn an sich fesseln wollte, so 'sinnelos' geworden, daß er glaubt, schon immer Herrscher im Lande, seit dreißig Jahren Gemahl der zauberkundigen Dame zu sein und von der Serren zu heißen. Eines Tages aber kommt ihm bei Tisch eine Schüssel vor die Augen mit der Darstellung eines Sieges, den er einst über Amurfina's Vater erfochten. Darunter steht sein Name. Jener Ritter und seine Unerschrockenheit ist ihm nicht unbekannt: war er sein Kampfgenosse? hat er nur von ihm geträumt? Nein, er selbst ist ja jener Gawein. Er entsinnt sich recht wohl aller seiner sonstigen tapferen Thaten und Schicksale und zählt sie sich kurz auf. Den unheimlichen Zweifel, ob er wache oder träume loszuwerden, versetzt er sich mit dem vor ihm liegenden Messer einen schmerzhaften Schlag auf die Hand, daß die ganze Tafel erdröhnt; allgemeine Verwirrung; Gawein verlangt seine Rüstung und reitet von dannen trotz des Flehens seiner Gemahlin. Der Held, der hier nicht aus dem Schlafe erwacht, sondern aus einem verzauberten Zustand, denkt nur ganz vorübergehend an einen Traum. Seine früheren Erlebnisse läßt er nicht deshalb an seinem Geiste vorüberwandern, um einen Traum noch einmal durchzukosten. Seine Erzählung dient vielmehr schon, wie der schmerzhafte Schlag nachher, dazu, ihn über seinen wachen Zustand zu vergewissern, führt ihn auf seine vor der Verzauberung eingegangenen Verpflichtungen, wird ein Anstoß zu seinem Handeln: ein weiterer Fortschritt über Hartmann hinaus. Im übrigen aber ist die ganze Situation aufs engste verwandt mit den oben geschilderten, deren Eigentümlichkeit sich wohl so zusammenfassen läßt: Die im Zwielicht eines aufdämmernden Bewußtseins schattenhaft emportauchenden Erinnerungen stehen in scheinbarem Widerspruch zu den augenblicklichen Verhältnissen, so daß sie für Traumgebilde des eben genossenen Schlafs gehalten werden. Die Gedankenentwickelung, in welcher der Held, anknüpfend an diese Wahnvorstellung, sich bewegt, dient dazu, der Erzählung einen Ruhepunkt mit Ausblick nach rück- und vorwärts zu schaffen, und die Handlung in psychologisch richtiger und vertiefter Weise weiter zu führen. Sie ist nichts weniger als Selbstzweck.

Allgemein charakteristisch jedoch ist an diesen Beispielen, daß die Vergangenheit traumhaft verdämmert gegenüber einer als Wirklichkeit kräftig empfundenen Gegenwart. Nicht das Jetzt, sondern das Einst erscheint als Traum. Dem thatenfrohen Geschlechte jener

Zeit lag eine greisenhafte Anschauung, nach der das ganze Leben ein Traum sein könnte, durchaus fern (vgl. Rohde, Psyche S. 1 f.). Die Gleichheit von „ist mir getroumet mîn leben" im Jw. und „ist mir mîn leben getroumet" bei W., legt den Gedanken an eine gemeinsame Quelle des Epikers und Lyrikers nahe. Sind sie vielleicht durch eine Legende angeregt worden? Zu der religiösen Grundstimmung von Walter's Gedicht würde das passen.

B. Der Traum ein schöner Schein.

Iwein freute sich auch seines angeblichen Traumes. Die Täuschung durch Wahnbilder braucht, wenn sie angenehm war, nicht immer bedauert zu werden. Wer nicht geheimnisvolle Beziehungen zwischen der Zukunft und seinen Träumen gelten lassen und nicht zugeben will, daß die letzteren Blitzen gleich zuweilen das Dunkel der Zukunft aufhellen, kann doch den flüchtigen, freundlichen Schein, den sie in eine trübe Gegenwart werfen, dankbar hinnehmen. Man freut sich an den Bildern des Kaleidoskops, auch wenn man die Gesetze desselben kennt und weiß, welch ungeordnete, willkürlich gefärbte und gestaltete kleine Glasscherben durch gewisse Lichtbrechungsgesetze in reizvollen Formen und Farben erscheinen.

Oft freilich erscheint der Kontrast zwischen den herrlichen Bildern, von denen der Schlafende umgaukelt wird, und der rauhen Wirklichkeit, in die sich der Erwachte zurückversetzt sieht, komisch. Moralisten machen sich ihn gern zu Nutze. Im Welsch. Gast wird vom Mächtigen erzählt, der seine Feinde alle zu erschlagen vermeint V. 3485: 'swie schier er sie erslagen hât, | swenner smorgens ûf stât, | sô siht er sîner vînde maht, | die er sluoc durch die naht', wobei allerdings nicht ganz klar ist, ob von Träumen oder nur von freiem Gedankenspiel die Rede ist.

Einem blinden Diebe geschieht in einem Schwanke des Strickers (Hahn VIII) in der Nacht vor seiner Hinrichtung auch 'blindiu êre' (vgl. zu dem Ausdruck unser „blinder Lärm"). Der träumt, er wäre ein mächtiger Kaiser und hätte eine edle Kaiserin und von ihr zwölf Söhne, deren jeder wieder zwölf Kinder hätte. Und jeden von ihnen versorgte er mit einem Königreich. Bei Tagesanbruch freilich war seine Freude zu Ende, und er wurde gehangen. In gleicher Weise wird — das ist die mit unerbittlicher Logik

aus der Geschichte gezogene Moral — der blind dahinlebende Sünder auch einmal von jähem Tode überrascht, und seine Fahrt mit dem Teufel zum ewigen Unheil wird noch schlimmer, als das Loos des blinden Diebes.

Daß dieser blind ist, liegt vielleicht nur daran, daß die Aehnlichkeit zwischen ihm und dem für sein Laster und sein wahres Heil blinden Menschen noch deutlicher sein sollte. Es ist aber merkwürdig, daß noch mehrmals in der mhd. Litteratur gerade vom Blinden gesprochen wird, in dessen ewiger Nacht der Traum Bilder auftauchen lasse: Vrîd. 55, 1 'dem blinden ist mit troume wol, | wachende ist er leides vol' (dazu Renner 7900); Reinfr. 3b 'sîn lop zergât alsam der troum, der blinden troumet umb ir sehen'. Wenn sonst der Erwachte enttäuscht darüber ist, daß die Außenwelt und sein Verhältnis zu ihr anders ist, als er geträumt, so ist es der Blinde noch außerdem deshalb, weil er sie nun nicht einmal sehen kann. Es sind also zwei Gedanken in einen verschmolzen. Wolfram mag, als er die Verse Parz. I, 20 ff. (vgl. dazu Germ. 37, S. 79; Herr. A. 90, 412) dichtete: 'zin anderhalp ame glase | gelîchet und des blinden troum, | die gebent antlützes roum, | doch mac mit stæte niht gesîn | dirre trüebe lîhte schîn' sich die Traumbilder des Blinden als besonders trüb und unsicher vorgestellt haben. Wahrscheinlicher noch ist mir, daß der Blinde mit etwas geringschätziger Bedeutung genannt war, damit er in Parallele träte zu den 'tumben liuten' (V. 16), vor denen das 'vliegende [1]) bîspel' des Dichters gerade so 'wenken' könne, wie vor ihm die Traumschatten. Trotzdem können wir uns des Verdachts nicht erwehren, daß dem „Traum des Blinden“ ein damals allgemein bekanntes, sozusagen geflügeltes Wort zu Grunde liegt. Sollte vielleicht die sprichwörtliche Wendung ein Rest davon sein, daß „Blind“ in alten Sagen der Name eines Mannes war, der seinen königlichen Herrn auf Grund von Träumen zu warnen pflegte, und damit in Zusammenhang stehen, daß man in den Niederlanden „blinden Belien“ nächtliche Gesichte zuschrieb? (vgl. Uhland, Kl. Schr. 3, S. 133—137 mit Anmerkungen).

1) Der Ausdruck ist in diesem Zusammenhang, wo Wolfram seinen Witz glänzen lassen will, ganz prägnant. Gebraucht der Dichter nämlich V. 6 das Gleichnis von der Elster, so denkt er nachher bei dem ganz schwarzen Gesellen stillschweigend an den Raben oder die Krähe, den Höllenvogel, und dann V. 13 an den weißen Himmelsvogel, die Taube. Dies unausgeführte Vogelgleichnis aber ist eben 'tumben liuten gar ze snel', sie können es nicht 'erdenken'.

Vorbildlich für die Situation vom Erwachen aus einem Traum, der Ersehntes und Mangelndes gegeben, war vielleicht Jes. 29, 8: ut sicut somniat esuriens et comedit, cum autem fuerit expergefactus, vacua est anima eius: et sicut somniat sitiens et bibit et postquam fuerit expergefactus lassus adhuc sitit et anima eius vacua est u. s. w. Im Welsch. G. 3851 ff. malt sich der Ehrgeizige im Traum aus, wie er beim Turnier glänzt: 'niemen rît im dâ gelîche, | er ist aller vrümkeit rîche; | des dunket im in sînem muot, | daz was ein troum harte guot; | daz adel uns alsam kan machen troumen'. Bei Notker (Piper II, 290 f) steht zu somnium exsurgentis (Ps. 72, V. 20): Also der troum des ûfstânten. Demo daz troumet, daz er scaz hábe unde nieth nehábet, so er ûfstât. —

Eine neue Wendung bei Ulrich von Lichtenstein (Lchm. 97, 13): 'also blüet mîn hôher muot | mit gedanken gegen ir güete, | diu mir rîchet mîn gemüete, | sam der troum den armen tuot'. So beseligt denn auch den Minnenden im Traume die hohe Herrin durch ihre Nähe, erweist ihm gar die längst erflehte Gunst, und ist sie auch vor den Augen des Erwachten zerronnen, so läßt sie, wenn nicht Dankbarkeit für das genossene Scheinglück, das bittersüße Gefühl der Wehmut oder eines kleinen Zorns bei dem Geneckten zurück.

Ehe wir zu der Behandlung unseres Motivs bei den Minnesingern übergehn [1]), müssen wir, um ihre Eigenart recht verstehen, würdigen und, besonders gegenüber derjenigen der Provenzalen, abgrenzen zu können, uns erst klar werden, welches die Grundauffassung vom Wesen des Traumes in den bisher betrachteten Beispielen und bei den Troubadours ist. —

'Daz adel uns alsam kan machen troumen'! hieß es im W. G. 3855. Was bedeutet das? Doch nichts anderes, als: „daß einem Ritter mit so viel vornehmeren Beschäftigungen und so viel edlerem

---

1) Nur der Eingang eines der Carm. Bur. (Litt. Ver. 16, S. 228, Nr. 165) sei hier gleich erledigt: 'Prata iam rident omnia, | dulce est flores carpere, | sed nox donat his somnia, | qui semper vellent ludere'. Die Verse sind sicher nicht Uebersetzung aus einem deutschen Liede. Ich habe in der mhd. Lyrik nichts ähnliches gefunden. Es scheinen die 'lasciva phantasmata noctis' gemeint zu sein, vor denen sich zu hüten, die Kirche mahnte (vgl. Roethe, AfdA 16, 87). Das ganze Lied könnte ursprünglich an die heilige Jungfrau gerichtet gewesen sein. Wir brauchen nur für 'Venus mihi subvenias' (1, 6) 'Maria mi s.' einzusetzen und die V. 3, 5–7 für interpoliert zu halten; sie passen nicht in das Lied und erinnern stark an Hor. Carm. I, 9, 4 f. — Ueber die Wiedergabe des Traums der Hero in dem pseudoovidischen Briefe 19, 59. 65 in einem Abenteuer vgl. Bartsch, Albrecht v. H. S. XXXV.

Vorstellungs- und Erfahrungskreis und diesem entsprechenden Wünschen und Hoffnungen doch auch so viel stolzer träumt, als anderen Menschen! Zu Grunde liegt also die Idee, daß im Traume sich nur die Gedanken des Tags fortspinnen, wie das der spätrömische Dichter Claudian so hübsch und kurz ausdrückt:

Omnia quae sensu volvuntur rota diurno
Pectore sopito reddit amica quies (Riese, Anthol. lat. II. 1. II. S. 105)

Satiriker, die selbst Traumverirrungen geißeln wollten, da sich in ihnen der Ehrgeiz und die thörichten Wünsche der Wachenden verrieten, konnten ja auch keine andere Vorstellung, als diese gebrauchen. Sie fanden sie zudem in ihren Quellen vor, die sie mehr oder weniger frei, wie wir sahen, benutzten. Die Bedeutung des subjektiven Traums, wie wir kurz sagen wollen, war aber dem Worte 'troum' vielleicht ursprünglich nicht eigen; jedenfalls hat es dieselbe nicht in den uns erhaltenen Traumgedichten der Minnesinger, welche einen anderen Ausdruck dafür verwenden. In der oben zitierten Stelle aus Lichtenstein vergleicht der Liebende seine Gedanken mit dem Traum des Armen, und im Folgenden will er nicht weinend erwachen. Aus den Gedanken? Ja, und das ist nicht so bildlich gemeint; wir dürfen nicht vergessen, daß das Wort etwas anderes bedeutete, als heute. In dem schönen Artikel „Gedanke“ im D. Wb. (IV 1a, S. 1941) wird nachdrücklich betont, daß der Sitz oder die Werkstätte der Gedanken im Laufe der Zeit eine Verschiebung erfahren habe und zwar aus dem Herzen ins Gehirn, daß mit dieser aber auch (S. 1947) das Wort „Gedanke“ seinen Wert und Inhalt verändert, verschoben habe, daß sie im MA. nicht Erzeugnisse des Verstandes, sondern des Herzens, Gefühls, daß sie Bilder in der Seele waren. Wir übersetzen das Wort oft am besten mit „Phantasie, Traum, Träumerei“ (vgl. auch Burdach, Reinmar und Walther S. 145 f., besonders auch die Anm. S. 146) und „Empfindungen“. So ist denn in Vrîd. 22, 16 'gedanke unt troume sint sô vrî, | si sint den liuten swære bî' der Traum nach der subjektiven und objektiven Seite auseinandergelegt. Die Thätigkeit des Herzens, das seine Gedanken ausgeschickt hat, schildert uns Lichtenstein 549, 1 ff.: 'Swenn ich durch slâf al eine lige, | gemaches an dem bette pflige, | so muoz daz senende herze mîn (in dem die Geliebte eingeschlossen und versiegelt ist) | mit ir vür wâr unmüezic sîn, | mit ir ez vil unmuoze hât, | mit spilenden ougen umbegât | ez mit ir sus unde sô, | si sint dâ mit ein ander vrô'. Aus der in den ersten Versen gegebenen Situation können

wir schließen, daß den Dichter im Schlafen diese Phantasien beschäftigen; im Welsch. G. 3485 war Aehnliches, weil unwesentlich, ebenso unklar gelassen. Zahllos aber sind bei unseren Minnesingern die Beispiele von wachen Träumen, die mystisch (vgl. Bock, Q. F. 33, S. 35 Anm. über Augen des Herzens in der älteren religiösen Poesie) wie Aetherwellen die Liebenden verbinden. — Ein Gleiches finden wir bei den Troubadours. Wie eng vergleichen sich den oben angezogenen Strophen Lichtensteins Stellen wie (nach Diez, Poesie d. Tr. S. 153 ff.) Arnaut von Maroill: „Oft wind ich mich im Schlaf, indem ich froh | Mit euch zu scherzen und zu lachen wähne; | Erwach ich dann, seh und erkenn ich klar, | daß ich mich trog, so wird der Scherz zur Thräne“ oder Bernart von Ventadour: „Als bester Liebesbote gilt | Mir mein Gedanke, der ihr Bild, | das liebliche mir stets erneut“ oder derselbe: „Sieht, Herrin, euch mein Auge nicht, so wißt doch, daß mein Herz euch sieht“ woran sich die Idee knüpft, daß die Geliebte im Herzen des Liebenden wohne. Rambaut v. Orange sagt in dieser Beziehung scherzhaft: „Euch, Herrin, kann ich ohne Kleid in meinem Herzen deutlich sehen“. Endlich ist noch anzuführen (nach Michel, H. v. Morungen und die Troubadours QF 38, S. 156): „In Gedanken liebkose und umarme ich euch, auch so ist mir das Lieben süß und lieb und gut, und kein Eifersüchtiger kann es mir verbieten“. Die Aehnlichkeit ist so groß, daß eine direkte oder indirekte Beeinflussung des deutschen Dichters durch die Troubadours hierin möglich ist.

Geben wir das bei diesen subjektiven „Träumen“ zu, obgleich der Einfluß der lateinischen, internationalen Kirchenlitteratur noch in Frage kommt (vgl. Bock a. a. O.), so können wir uns nicht damit einverstanden erklären, daß auch das Traummotiv im engeren Sinne bei den Minnesingern, außer höchstens bei Hausen, vom westlichen Ausland entlehnt sei. Hier trat die specifisch deutsche — um von den übrigen Germanen abzusehen — Auffassung vom Wesen des Traums in ihr Recht, die sich von der romanischen wesentlich unterscheidet. Sie prägt sich schon im Sprachgebrauch aus. Während die Romanen das persönlich gebrauchte lat. ‘somniare’ weiter entwickelt haben, ist die ahd. und mhd. Wendung unpersönlich. Man sagte bekanntlich nicht „ich träume“, sondern „mir träumt“, „mir ist geträumt“ oder viel seltener „mir hat geträumt“ (Genes. 80, 32; Iw. 3577; Ls. 2, 225; Wolfd. B. 760, 1; eine Bedeutungsverschiedenheit zwischen diesen beiden Sprechweisen, wie

sie Benecke in der Anm. zu Iw. 3577 zu fühlen glaubte, kann ich nicht finden); ferner „mir ist ein Traum geträumt" oder „mir träumte ein Tr." (Helmbr. 580, 603; Engelh. 5555; Stricker III 99; Strick. K. 8499; Wolfd. D 1796, 3; 1943, 1). Man brauchte ferner Wendungen wie: „ein Tr. kam mir im Schlafe vor" (Troj. 353) oder einfach „es kam mir vor, es sollte etwas geschehen" (Herb. 9605; 9613; 18394; Osw. 2265; Genes. 74, 8) oder „es war mir im Tr." absolut und ohne Nachsatz (Veld. Serv. Kürschner II 1893). Ortnit sagt „mir ist ein Tr. bekannt" (Ortn. 73, 1); „mit einem Traum umgehen" wird in der Kr. 13307 gesagt u. s. w. Wollte man die schwerfälligen, unpersönlichen, intransitiven Ausdrücke vermeiden, so half man sich mit 'ich sach einen tr.' = somnium vidi (Genes. 74, 1. 80, 20. 83, 2. Kchr. 529; 14204) oder 'ich sach (ersach) in tr., slâfende in tr., in mînem tr.' Notker giebt 'somniatis tamen vestrum principium' (Boet. III 26, Piper I 139) wieder durch: 'doh kesehent ir io samoso durh troum iuuer ánagénne'. Endlich stand noch das uncharakteristische 'mich dûhte' zu Gebote. —

In solchem Sprachgebrauch offenbart sich eine ältere, naivere Vorstellungsweise, nach der die Träume dem Menschen in geheimnisvoller Weise als etwas fremdes objektiv entgegentraten. Und diese ist noch in den wenigen Minneliedern, die das Traummotiv bieten, supponiert, weil dieselben, wie wir im Folgenden zeigen wollen, vielleicht mit Ausnahme eines Hausenschen Gedichts, auf dem Boden der autochthonen Poesie erblüht sind. Wenn wir das Vorkommen von unhöfischen Worten und Wendungen zur Stütze unserer Ansicht anführen könnten, würden wir uns freuen. Ihr Mangel beweist nicht gegen dieselbe, sondern nur für die Kunst unserer Dichter im Ueberarbeiten nach den Gesetzen der höfischen Technik. —

Das älteste der uns erhaltenen Traumgedichte von Minnesingern ist das Friedrichs von Hausen MF 48, 23—31, in welchem der Schlummernde den Anblick seiner Dame genossen hat, mit dem Erwachen aber hat aufgeben müssen. Trotz, oder wegen seiner Kürze ist die Interpretation des Liedchens nicht ganz einfach. Zunächst hat man in V. 29 die Lesart der Hss. 'von der mir fröide solte komen' an Stelle des in MF emendierten 'fröide kôm', das metrisch wie inhaltlich nicht geboten ist, zu rehabilitieren, wie das bei Bartsch D. L. S. 21 auch geschehen ist. Freilich darf der Vers dann nicht so verstanden werden, als wenn der Dichter an den Traum die Erwartung knüpfte, von der erschienenen

Frau künftig Freude zu haben; er würde dann besser gesagt haben: 'von der mir fröide komen sol'. Sondern entweder ist 'solte' einfaches prt. und bedeutet beinahe dasselbe, wie das konjicierte 'fröide kôm', nämlich: „von der ich Freude haben durfte", oder es ist opt. Es ist uns von Wert, gleich hier feststellen zu können, daß bei dem Minnesinger eine prophetische Bedeutung des Traums ganz fern liegt. Derselbe hat seinen Wert in sich, als schönes Bild, als Traumbild im eigentlichen Sinne des Wortes [1]). Der Dichter hat sich an der Erscheinung gefreut, aber nun, da sie ihm entschlüpft, ist er mißgestimmt. Ob er seinen Augen deshalb zürnt, weil sie ihn der Täuschung inne werden ließen, wie R. Becker will (Altheim. Minnes. S. 193) oder auch deshalb, weil sie ihm überhaupt das Trugbild vorspiegelten — wir haben V. 30 mit den Hss. 'tâten' nicht 'tuont' zu lesen —, weiß ich nicht. „Jedenfalls seien sie verwünscht, diese Augen!" Einfach-innig, wie Burdach (Reinmar S. 36), kann ich diesen Schluß nicht finden. Aber Hausen hat es nun einmal auf die Augen abgesehen, MF 52, 25 möchte er der Minne 'ir krumbez ouge ûz gestechen'; daß ihm seine Augen viel zu Leide gethan, darüber beklagt er sich auch 47, 15; dankbarer für einen lieben Wahn, zu dem sie ihm verholfen, ist er 45, 32—34 (vgl. PBB II, 391). Die Verwünschung am Schluß eines Liedes mit freundlichem Inhalt paßt übrigens auch zu Hausens Art, „mit entgegengesetzten Gedanken gleichsam zu spielen" (PBB II, 401). —

Wer ist nun 'ein harte schoene wîp'? Müllenhoff (ZfdA. 14, S. 138) sieht darin ein bezauberndes Frauenbild, dessen Ebenbild der Dichter bald in der Wirklichkeit gefunden haben wird. Dagegen bemerkt Paul (PBB II, S. 449), daß mit dem Weibe die Geliebte gemeint sein kann [2]). Diese Deutung ist unzweifelhaft die richtige, wir werden sie durch unsere weiteren Erfahrungen bestätigt finden. Man könnte den V. 28 dagegen anführen; von seiner Geliebten müßte Hausen doch wissen, wo sie sich aufhielte;

---

1) Vgl. Parz. 245, 9: 'sus wart gesteppet im sîn troum | mit swertslegen umbe den soum | dervor mit maneger tjoste rîch'. — Ob Tit. 120, 5 ff. (J) inhaltlich deutschen oder romanischen Ursprungs ist, können wir nicht bestimmen, weil das Motiv zu kurz behandelt ist.

2) Der Zusatz „die nur aus Zartgefühl nicht bestimmter bezeichnet wird" trifft allerdings nicht ganz zu, da 'ein wîp' die Bekannte, Auserwählte ist. — Wird mit dem Gedicht nicht auf eine Dame hingedeutet, die der Dichter und wir erst näher kennen lernen sollen, so ist kein Grund vorhanden, dasselbe, wie Müllenhoff a. a. O. will, für Einleitung und Ankündigung in einem Liederbüchlein zu halten.

aber darauf bezieht sich der V. gar nicht, sondern auf das Idol, von dem der Erwachte nicht weiß, wohin es gekommen ist.

Wird nun das Motiv, dessen Behandlung, wie wir sahen, specifisch Hausen'sches Gepräge trägt (auch hinsichtlich der Reime, vgl. PBB II, 346, und der Reimstellung, vgl. a. a. O. 376; Einstrophigkeit nur noch 47, 33—48, 2 und 53, 31—38, vgl. S. 380) dem westlichen Ausland entstammen?

Nach dem oben über den Charakter der Traumgedichte der Provenzalen Gesagten sind wenigstens Bedenken möglich, obgleich ja Hausens starke Abhängigkeit von den Troubadours bekannt ist, und er gerade sein Lieblingsthema, mit der Geliebten in Gedanken zu verkehren, wohl ihnen verdankt. Wir wollen nicht geltend machen, daß das Motiv Jedem, der von Liebe singt, sehr nahe liegt, wie ein Blick in moderne Lyrik zeigt. Aber auf deutschem Boden begegnen wir vielem Verwandten, das sicher autochthon ist. Als Kommentar zu unserem Liedchen kann die 48. Str. eines langen Liedes im Titurelstone von einem Anonymus dienen HMS III 436:

Ich muoz ersiufzen dicke
die tage sunder lougen
durch herte jâmers stricke;
unt wenne ich slâf, si gêt mir für diu ougen
der zarten schoenen klârheit unverborgen:
unt wenne ich denne erwache unt vinde niht,
sô hebt sich niuwez sorgen.

Zwar könnte man auch hier wieder an die Troub.-Poesie als die letzte Quelle denken. Aber das 'si gêt mir für diu ougen' erscheint mir wesentlich, erscheint mir deutsch. Die Erscheinung zaubert sich der Liebende nicht herbei, sondern sie tritt gewissermaßen von freien Stücken vor ihn hin, sie ist — um den kurzen Ausdruck beizubehalten — objektiver. Und so kommt sie mir auch in Hausens Liedchen vor. Sind hier Zweifel noch berechtigt, so haben wir sicheren Boden unter den Füßen, wenn wir für das Traummotiv in Morungens Gedicht MF 145, 1—32 deutschen Ursprung in Anspruch nehmen, so unwahrscheinlich derselbe auf den ersten Blick scheint. Bartsch hat nämlich (Germ. III, S. 303 ff.) als die in Form und Inhalt nachgeahmte Vorlage dieses Liedes eine provenzalische Canzone nachgewiesen, die in einer provenzalischen Hs. überliefert ist und vermutlich von einem Italiener stammt. Machen wir uns mit dieser erst in einer ganz wörtlichen

Uebersetzung [1]) bekannt, ehe wir an eine nähere Untersuchung gehen:

1. So geschieht mir, wie dem kleinen Kinde,
das im Spiegel sein Gesicht betrachtet
und nun darnach tastet und so lange es angegriffen hat,
bis der Spiegel zerbricht durch seine Thorheit;
dann beginnt es zu beweinen seinen Schaden:
ganz ebenso hatte mich bereichert
ein schönes Bild, das nun von mir geschieden haben
die Kläffer [2]) durch ihre falsche Gemeinheit.

2. Und dadurch habe ich große Sorge gewonnen,
und dadurch fürchte ich ihre Freundschaft zu verlieren,
und das macht mich singen um der Sehnsucht willen:
denn die Schöne hat mich so sehr besiegt und fesselt mich,
daß ich durch meine Augen fürchte mein Leben zu verlieren,
wie Narzissus, der in dem klaren Brunnen
sah seinen Schatten und ihn liebte ganz und gar
und durch thörichte Liebe starb auf solche Weise.

3. Wohl wäre ich nach ihrer Verzeihung begierig,
denn falsche Kläffer haben sie von mir geschieden.
Gott gebe ihnen Unglück; denn ohne die verhaßten
hätte ich große Freude von ihr und großes Vergnügen.
Erinnert Euch, Schöne, an die süße angenehme Stunde,
da Ihr mich küssen ließet Eure schönen Züge:
das hält mich in Hoffnung fröhlich,
daß unsere Liebe glücklich geendet werde.

4. Zu der Schönen sollst du hingehen, mein Lied,
und sag ihr, daß ich hier der Freude bar bin,
wenn mir nicht zurückkommt irgend welche gute Freude.

Bartsch findet, daß die 1. und 3. Str. Morungens zu der 1. und 2. des Originals stimme. Was sonst dem einen von beiden Gedichten, mit dem anderen verglichen, fehlt, ist verloren gegangen, so ist sein naheliegender Schluß. In der Canzone, wie wir das provenzalische Lied kurz nennen wollen, müssen daher 2 Str. verloren gegangen sein, nämlich die, welche der 2. und 4. Morungens entsprechen; bei M. nur eine, der dritten des Troubadours parallele. Mit Hilfe beider Gedichte wäre also das ursprüngliche zu rekon-

1) Ich verdanke dieselbe meinem Freunde Dr. phil. Georg Schläger.
2) Der Ausdruck trifft freilich nicht genau das prov. 'lauzengier'.

struieren. Nun aber macht die Canzone einen nichts weniger als torsoartigen Eindruck, sondern hat einen vollkommen geschlossenen, einheitlichen Charakter. Daß die Herrin dem Dichter auf boshafte Verleumdung hin ihre Huld entzogen, hören wir in der ersten Str. Leidenschaftliche Sehnsucht droht ihn zu töten, wie den Narzissus einst die wahnsinnige Liebe zu seinem eigenen Bilde, das er in der Quelle sah: so in der zweiten Str. Verderben wünscht er in der dritten auf seine Verleumder herab; für sich aber erfleht er und hofft er Versöhnung und Wiederkehr schöner Stunden. Die Sendung des Liedes an die Geliebte, das Geleite schließt das Ganze. Also mit froher Zuversicht klingt das Lied aus. Wie paßt der Schlimmes bedeutende Traum, wie überhaupt die hoffnungslose Stimmung des deutschen Gedichts da hinein? Das Mehr auf der Seite des letzteren ist nicht durch mangelhafte Ueberlieferung der Canzone, sondern als Zuthat M.'s zu erklären. Bei dieser aber hat unser Thüringer Dichter ein Volkslied benutzt, dessen späten Sprößling oder jüngeren, einer Seitenlinie angehörigen Verwandten uns die Heidelberger Hs. 343 erhalten hat (Erk-Böhme, Liederhort 447 c). Sein Inhalt läßt sich kaum kürzer zusammenfassen, als ihn das Gedicht selbst erzählt:

1. Ich saß und was einmal allein
in einem stübelein,
do sah ich zu der tür hinein
die allerliebste mein.

2. Von herzen was ich nie so fro,
wust selber nit wie mir was,
ich gieng zu meinem feinen bulen,
ich nam sie in den arm.

3. Grüß dich gott, mein feines lieb!
wie stet unser sach?
ich sichs an deinem mündelein,
dein herz leidt ungemach.

4. Dein mündlein ist verblichen
ist nimmer als rot als vor;
do ich dich zum ersten mal lieb gewan
ist lenger dan ein jar.

5. Und wer mir trauren helfen will,
der heb ein finger auf!
ich sehe vil finger und wenig treu,
drumb so hör ich singens auf.

Der Anschluß an das Volkslied beginnt bei M. mit dem ersten Vers der zweiten Str. oder auch schon mit dem letzten der ersten. Der Zug, daß Frau Minne ihm die Traumerscheinung gebracht, gehört natürlich dem höfischen Dichter an, der sie auch an andern Stellen erwähnt. Was naiver Sinn einfach als Thatsache hinnimmt, dessen Entstehung wird hier zwar nicht erklärt, aber allegorisch umschrieben. Die Teilnahme der Göttin dient weiter dazu, dem ganzen Vorgang eine erhöhte Bedeutung zu geben, wie es ja auch die Dame, nicht ein Mägdlein ist, die ihm naht. Der begeisterte, eines höfischen Lyrikers würdige, in seinen Wendungen aber für Morungen charakteristische Preis von der Herrin Schönheit findet im Volkslied sein Widerspiel in der einfachen Freude beim Anblick der Geliebten. Auf sie zugehen und sie umarmen konnte der höfische Dichter nicht, am wenigsten ein Morungen. Denn er liebt es anzuschauen, die Geliebte in der Phantasie sich gegenüber zu stellen. Diesem Bedürfnis konnte er aber hier am besten Genüge thun, daher auch das zweimalige 'sach'. Ihm kam es nicht so sehr auf den Vorgang mit seinen bestimmten Voraussetzungen an, wie ihn das Volkslied erzählt. Das Ganze tritt vielmehr in den Rahmen eines Bildes zurück, wird zum Gemälde, an dessen Betrachtung sich Empfindungen knüpfen. Interessant ist es, das Verfahren Morungens in den nächsten Versen zu beobachten. In der Canzone ist der Dichter um die Huld seiner Dame durch Verleumdung gekommen; die Angebetete fühlt sich aber, scheint es, ganz wohl dabei. Morungen teilt nicht die Ursache der Entfremdung mit, läßt aber diese doch als Thatsache bestehen; er seinerseits giebt sich zwar keinerlei Hoffnungen hin, aber aus dem ganzen Gedicht sonst bis auf die V. 15—21, gewinnt man doch nicht den Eindruck, als wenn seine Geliebte unglücklich wäre. Auf Herzeleid des Mägdleins deutet nun aber die Erscheinung im Volkslied. Was thut M., um das Widersprechende in den beiden Teilen, die er amalgamieren will, zu beseitigen? Den Vers „Dein Herz leidt Ungemach" oder was dafür gestanden hat, läßt er weg und zerdehnt dafür den vorhergehenden auf zwei. Dafür, daß das Mündlein verblichen und nicht mehr rot ist wie zuvor, setzt er die Befürchtung ein, daß das geschehen könnte. Er übernimmt zu diesem Zweck einen Vers (17) aus der romanischen Quelle (2, 1) und zieht dafür wieder zwei Verse des Volkslieds in einen zusammen. So hat er das Erschreckende an dem Traumbild zu mildern gesucht, aber nicht beseitigt. Dem von ihm hereingetragenen Motiv

widmet er dann noch die nächsten Zeilen. Wo der Provenzale von Sehnsuchtsliedern, von Besiegung und Fesselung durch die Schöne erzählt, da ist beim Deutschen von Klage und Kummer die Rede. Der Anblick der Angebeteten verzehrt beim Troubadour den Minnesiechen. Indem M. leise ändert 'daz ich durch mîn ouge schouwe sülche nôt', giebt er höchst geschickt eine Richtung auf sein Traumbild, das sich in der That viel besser dem Bild im Brunnen vergleicht. Das Narzissusbild übernimmt er so gut wie wörtlich aus dem romanischen Liede. Dagegen ersetzt er die Verwünschungen auf die Verleumder, von denen er überhaupt nicht gern spricht (vgl. Schütze, die Lieder H.'s v. M. auf ihre Echtheit geprüft c. 8), und die Erinnerung an die schönen Stunden, was in der Canzone den größten Teil der letzten Strophe füllt, durch ein Lob seiner Herrin, die er meiden müsse, und von der er doch nicht lassen könne. Die letzten heiteren Zeilen dort benutzt er, giebt ihnen aber einen entgegengesetzten Sinn.

Was hat nun wohl M. zu dem eigenartigen Versuch veranlaßt, in die Canzone Bruchstücke aus einem deutschen Volkslied hineinzuarbeiten? Der Kummer des Mädchens im Volkslied scheint dadurch hervorgerufen zu sein, daß sie einem Andern gehören soll; wenigstens heißt es in einem nahe verwandten Liede EBL 447e: „daß ich mich von dir wenden muß, | das haben meine Freunde Schuld. | Ich sollt einen andern nehmen, | der reicher wär als du" (vgl. b 6; d 5). Dadurch ergiebt sich schon große Aehnlichkeit mit der Canzone. Einen weiteren Grund oder doch eine Möglichkeit jener Amalgamierung kann man in Folgendem finden.

Die Bilder der Canzone, sowohl das vom Narzissus, als das zu Eingang hat der bilderfrohe Dichter am getreuesten übersetzt [1]). Nun, mögen sie an sich sehr hübsch sein, so passen sie doch ganz und gar nicht; besonders nicht das erste. Denn welches sind die Vergleichungspunkte zwischen dem thörichten Kinde, das nach seinem Bilde im Spiegel greift und diesen dabei zerbricht, und

1) Michels Verhalten zu dieser Stelle ist mir völlig rätselhaft. Nachdem er zu Eingang seiner Arbeit (H. v. M. und die Troubadours QF 38) darauf hingewiesen, daß Bartsch ein provenzalisches Original für unser Gedicht gefunden hat, macht er im Späteren (vgl. S. 210 f, 220 f, 251) gar keinen Gebrauch von dieser Entdeckung, sondern giebt für Partieen, die reine Uebersetzungen sind, die künstlichsten Erklärungen, die er selbst zweimal gegen den Vorwurf allzugroßer Abenteuerlichkeit in Schutz nehmen zu müssen glaubt.

andererseits dem Liebenden, den die Bosheit der Verleumder von seiner Dame trennt? Ein Liebender dagegen, der sich durch die Traumerscheinung seiner Angebeteten täuschen läßt, besonders wenn die Vorstellung hinzutritt, wie in einer nachher zu besprechenden Neidhardstelle, daß vor den sehnsüchtig ausgebreiteten Armen die Gestalt zerrinnt — ja, das schließt sich schon besser an das Gleichnis vom Kind und Spiegel an. Daß es sich aber im Volkslied um ein Traumgesicht handelte und Morungen „in troumes wîs“ — den Ausdruck vermag ich nur noch aus dem Trudberter Hohenlied Haupt S. 30 und 35 zu belegen — und „dô mîn lîp an slâfen was gekêret“ nicht von sich aus zugefügt hat, werden wir unten noch zeigen. M. brauchte die Traum und Spiegel verbindende Ideenreihe in gewisser Weise nicht zuerst und selbständig zu durchwandern; beide finde ich in sprichwörtlichen Redensarten seiner Zeit zweimal zusammen genannt: Parz. I 20 und Walther 122, 24 (vgl. o. S. 5), außerdem vgl. den oben herangezogenen Schwank des Stricker, Hahn III, in dem die Schatten im Wasser den Traumbildern gleichgestellt werden. Nun paßt auch besser das zweite Bild von Narzissus. Indem M. für diesen Namen ‘ein kint’ einsetzt, wird dies Gleichnis dem ersten angenähert. Wie der V. 21 in das Geleis der Canzone zurückleitet, so führt V. 7 aus demselben heraus; er umschreibt dabei doch noch das provenzalische ‘us bels semblans’. Der Aerger über die ‘enojos’ und ‘lauzengiers’ dort macht hier stiller Ergebung in das Schicksal Platz.

Wenn es von vornherein klar war, daß unserm Minnelied gegenüber die Priorität dem Volkslied zukommt, so ist uns durch die vorstehende Betrachtung ferner deutlich geworden, daß die so auffallend übereinstimmenden Verse 15—18 bei M. nicht etwa später interpoliert sind. Nicht ein Sammler hat mit ihnen eine Lücke ausgeflickt, sondern der Dichter selbst hat sie eingefügt und das ganze Lied darauf angelegt. Die Eigentümlichkeiten der Darstellung sprechen durchaus für die Autorschaft M.'s. [1]) Herrn Reinmar

1) Das Verhältnis M.'s zu der Volkspoesie, diesem herrenlosen und für jeden Benutzer vogelfreien litterarischen oder nichtlitterarischen Gute, muß man sich sehr eng vorstellen; darauf werden wir mehr und mehr hingewiesen. Ich halte es nicht für Zufall, daß Uhland als Parallele zu der letzten Str. des Liedes Uhl. 47 C. gerade MF 146, 2—10 in erster Linie heranziehen mußte (Schr. IV, S. 41). Wie volkstümlich klingt die vorhergehende Str. MF 147, 33—148, 2! vgl. Uhl. Schr. III, S. 398 f. Daß dem Volkslied zu M.'s Zeit schon eigen war, den Schluß des einen Verses zu Beginn des nächsten fast

von Hagenau, dem die Hs. e das Lied beilegt, kann dasselbe am allerwenigsten zugeschrieben werden. Wir werden vielleicht mit der Vermutung nicht irre gehen, daß wir es mit einem Jugendwerke des Dichters zu thun haben. MF 138, 17—139, 18 erscheinen Motive daraus vergeistigter und einheitlicher verbunden. (Vgl. besonders 138, 25—27: swenne ich eine bin, | si schînt mir vor den ougen | sô bedunket mich, | wie si gê dort her ze mir aldur die mûren). Wir kommen damit in eine Zeit, deren Minnesänger die Dichtung der Troubadours unmittelbar nachahmen und durch gleichzeitige Anlehnung an die heimatliche Poesie ein Neues zu schaffen suchen. Für diese Tendenz in ihren Anfängen ist unser Lied ein typisches, greifbares Beispiel. Jenen Entwickelungsgang hat eben M. in seiner Jugend auch durchgemacht. Er kann recht wohl, wie Michel vermutet, auf dem Mainzer Hoftage von 1184 als junger Mann mit Troubadours und ihren Liedern bekannt geworden sein und kann da auch jene Vorlage bekommen haben. Daß er das Bedürfnis hatte, dieselbe zu vertiefen, indem er aus dichterischem Gut der Heimat schöpfte, legt für dieses, wie für ihn ein schönes Zeugnis ab. —

Gab es denn aber zu Morungens Zeit schon ein Volkslied? Was haben wir uns unter einem solchen in so alter Zeit zu denken, woher stammt es, und wie kam es, daß es sich so lange im Gedächtnis des Volkes erhielt? Diese Fragen bleiben noch zu lösen und werden wir später zu beantworten versuchen. —

Der gleichen Pflicht werden wir uns im Zusammenhange damit den Volksliedern gegenüber entledigen, in denen Roethe AfdA 16 S. 79 den letzten Ursprung für eine Traumstrophe Walthers Lchm. 75, 17—24 sucht: Uhland 20 und 28. Diese Strophe ist, wie sie so leicht und schelmisch über die unerwarteten Wendungen, die sie bringt, hinweggleitet, ein kleines Meisterwerk Waltherscher Kunst. Durch das 'bî uns' wird uns ganz verstohlen mitgeteilt, daß es sich um eine erotische Situation handelt. Das letzte Ziel wird „in den eigentlichen Minneliedern immer nur gewünscht oder gehofft. Die Erfüllung zeigt sich nur in Frauenstrophen, im epischen Tageliede und im Traumgesicht“ (Wilmanns, Leben und Dichten Walthers v. d. V., S. 205). Aehnlich wird man dann nachträglich

wörtlich zu wiederholen, wundert uns nicht; denn es dient das demselben Zweck, nämlich das Zusammenhalten der Teile zu erleichtern, wie der Gebrauch der Allitterationspoesie, in der Mitte der Langzeile die alte Periode schließen und die neue beginnen zu lassen.

halb scherzhaft durch 'in troume' weiter aufgeklärt, und höchst pikant wird durch die Schlußzeile das Ganze zu einer Art Tagelied gestempelt [1]).

Einen anderen Traum erzählt uns Walther in einem Gedicht Lchm. 94, 11 in leichtem, frischem Tone. Ja, wir glauben es ihm, daß an solchem Sommertage, wie die erste und zweite Str. ihn schildern, wo Freude den Wanderer aus jeder Blume anlacht und Jubel von allen Zweigen ertönt, am murmelnden Wasser unter der schattigen Linde, als der Körper von Müdigkeit schwer und das Herz so unendlich leicht und weit war, daß ihm da träumen konnte von Himmelanschweben, von Freiheit und Herrschaft über alle Lande, ihm der ein König war im Reiche des Geistes und der Phantasie. Welcher Einklang zwischen der Natur und der Stimmung des Dichters! Und doch scheinen die Einzelheiten der beiden ersten Str. typisch und von unserm Dichter fast fertig übernommen zu sein. Die so ähnlichen Verse in einer Erzählung der Clara Hätzlerin II, 27 sind sicher nicht aus Walther entlehnt; und ebenso wenig die Schilderung einer gleichen Umgebung, in der Conrads Engelhart einen Traum hat (V. 5360). Nur wußte Walther die überkommene Form mit ganz anderem Inhalt zu füllen. In Conrads Novelle schwebt ein Engel vom Himmel herab und überbringt einen Befehl, gegen den sich alles natürliche menschliche Gefühl sträubt, wogegen unseres Dichters Seele sich in stolzer Lust zu Himmelshöhen emporschwingt. Das eben ist das Eigenartige des Gedichts, daß hier das Geträumte mit Bewußtsein und Stolz als Ausfluß der eigenen Phantasie hingestellt wird. Aus allen Himmeln ruft ihn auf die Erde hernieder das Gekrächz einer Krähe, das in den Gottesfrieden der Natur hinein ertönt. Wem es gefällt, mag darin eine spöttische Anspielung auf die weckenden Vöglein in den Tageliedern sehen, in erster Linie aber ist sie, wie man schon bemerkt hat, als Unglücksvogel aufzufassen. Welche köstliche Selbstironie in des Dichters heiligem Zorn über denselben! Ein Hauch Heine'schen Geistes durchweht das Ganze. Man könnte geradezu an die „Vision“ jenes Spötters erinnern. In die lichten Höhen, in die sich Walthers Genius verloren, starrt verständnislos die Alte,

---

1) L. 75, 8, 'Ouwê gesaehe ichs under kranze' wird nicht, wie Wilmanns meint, Ausdruck eines freudigen Wunsches sein, sondern der Befürchtung, daß die wiedergefundene Geliebte einen Kranz trage, nämlich den, welchen ihr ein Anderer geschenkt, daß er selbst also zu spät gekommen sei.

indem sie ihre Ammenweisheit murmelt. Der aufgeklärte Mann, der in religiösen Dingen vornehme Toleranz zeigt, geht sonst auch mit Gutmütigkeit auf die abergläubischen Bräuche seines Volkes ein. Mit schalkhaftem Ernst setzt er sich und sucht durch Messen am Strohhalm zu ergründen, ob seine Herrin ihn liebt, ob nicht; durch ein günstiges Resultat beglückt, belehrt er uns schelmisch: 'dâ hoeret ouch geloube zuo'. Wie liebenswürdig erscheint er, wenn er sich nicht entschließen kann, gegen die, welche ihn im Winter der Freude beraubt haben, seine Flüche auszusprechen, aus Furcht vor den für die Schuldigen schlimmen Folgen. Walther verachtet nicht den Volksaberglauben, er spielt mit ihm. Hier aber, wo die gute Alte sich einbildet, ihre alten Formeln auf den Traum eines gottbegnadeten, mit seiner Phantasie über Zeit und Raum erhabenen Dichters so gut anwenden zu können, wie auf den jedes neugierigen Menschenkindes, da weist er, nicht mit dem frommen Biedersinn eines Hartmann, Wirnt und Anderer, sondern mit genialer Ueberlegenheit spöttisch die Beschränktheit seiner Zeit zurück.

Roethe leitet a. a. O. auch dieses Gedicht aus dem Volkslied her. Nach ihm hat sich dasselbe aus dem Thema des Liedes Uhl. 290 = EBL 912a: „ein altes Weib steht am Bette statt der geträumten Schönen" entwickelt. „Freilich", sagt er, „sind die im Volkslied durch den Gegensatz wirkenden Elemente bei Walther außer Zusammenhang gesetzt: er träumt — auch das kein alter Zug — von anderem Himmelsglück als von Liebe, und das alte Weib ist der Ausgangspunkt einer Satire mit anderer Spitze: gerade diese willkürliche Lösung des alten Bandes erweist, daß der Gedankengang des Volkslieds der ältere war." Es wird dazu herangezogen Hätzlerin 7, 17: 'mich daucht, ich wär in himels trôn und hett mein lieb umbfangen schôn'[1]). In der Hauptsache ist das richtig; wir kommen darauf zurück.

---

1) In einer Hs. des 15. Jh. von der Crone Heinrichs von dem Türlin giebt am Schluß ein Schreiber, vielleicht aber auch der Dichter selbst, in komischer Weise dem Wunsche lebhaften Ausdruck, von seiner 80-jährigen Lebensgefährtin befreit zu werden, ein Beweis für die Beliebtheit solcher Scherze schon in älterer Zeit. — Das Gefühl des Emporschwebens bei Liebesglück im Traume auch in der Str. Mittler 651, 3: 'Ich schlaff, ich wach, so ist sie die | Zu nechst mir an meim Hertzen leit, | Wie oft im Traum umbfach ich sie, | Schmuck sie und druck zu jeder Zeit. | So wen ich dan, ich schweb enbor, | Will sie, so ist mein glück hievor' u. s. w.

Die deutsche Auffassung, nach der die Traumgebilde mehr von außen an den Schlafenden herantreten, nach der insbesondere die Herrin ihren Anbeter besucht, um ihn zu beglücken oder ihm um so größere Enttäuschung beim Erwachen zu bereiten, kommt nach der letzteren, pessimistischen Richtung wieder zur Geltung in einem Liede Neidhards, Haupt S. 101, 20. Fortsetzung und Schluß nach Str. 2 bilden natürlich die beiden von Haupt im Anhang abgedruckten Str., die c überliefert und Goldast teilweise nach C mitteilt. Die im Text sich anschließenden haben gar nichts mit dem Gedicht zu thun. Zauberkünste, meint Neidhard, müssen es sein, die es der Unbarmherzigen möglich machen, auch den Schlafenden zu necken und zu quälen, so daß sein Haar grau geworden sei. Von ihrem unheilvollen Einfluß loszukommen, sieht er sich vergebens nach wirksamen und heilsamen Pulvern und einem kräftigen Segen um. Verwandten Inhalt hatte Hausens Liedchen und die bei dessen Besprechung angeführte höfische Str. HMS III, 436; auch die bei Walthers zweitem Traumgedicht genannte Volksliedstr. (Mittl. 651, 3) ist hier zu erwähnen. Im nächsten Verhältnis aber zu unserem Lied steht Uhl. 58 und darin besonders die 2. Str.:

Wenn ich des nachts will schlafen,
kumt mir mein feins lieb für,
und wenn ich dann erwache,
so find ich nichts bei mir;
erst hebt sich an ein große klag,
wenn ich von ihr muß scheiden,
das macht mich alt und graw.

Wie Neidhard für sich von einem ‘stüppe’, so hofft hier in der folgenden Str. der Liebende für sich und sein Mädchen Trost von dem Heidenblümlein Wolgemut. Im Eingang wird hier vom Scheiden des Sommers, dort vom Sieg des Winters gesprochen. Daß dem Volkslied mit seiner freundlicheren Stimmung die Priorität zukommt, und es die mißvergnügte bei Neidhard einer Laune des Dichters verdankt, werden wir unten sehen. Denn wir werden zeigen, daß es zu den von Morungen und Walther benutzten volkstümlichen Traumgedichten tiefe Beziehungen hat. Wie wäre auch eine Bearbeitung seines Gedichtes mit einem solchen Resultat, wie es das Volkslied repräsentieren würde, denkbar!

Neidhard ist zu verärgert, um der Sache ihre gute Seite abzugewinnen. Heitereren Gemütes, als der oft so derbe Begründer der höfischen Dorfpoesie ist der Schenke von Limburg. Er

erinnert sich mit einiger Freude seiner Träume und bedauert es, wenn dieselben abbrechen. Damit aber hängt es zusammen, daß sein Lied HMS I. S. 132 (Sît sich diu zît) in naher Beziehung zu einer besondern Gattung der mhd. Lyrik steht. Bei jener Fiktion, nach der im Traum ein Schattenbild, beinahe die geträumte Person selbst sich naht, mußte die Traumsituation sehr viel Aehnlichkeit mit der des Tageliedes bekommen. Sehr richtig sagt zwar W. de Gruyter (Das deutsche Tagelied S. 51): „Traumesglück der Liebe und Enttäuschung beim Erwachen schafft einen analogen Gegensatz von Freude und Leid wie der morgendliche Liebesabschied“. Aber nicht nur die Gefühle sind in beiden Fällen ähnlich, man darf den Vergleich auch auf den Vorgang selbst ausdehnen. Der Vereinigung mit der Geliebten und dem Scheiden bei Tagesanbruch ist das Beisammensein mit dem Phantom und das Verschwinden desselben beim Erwachen ganz parallel. Legt man nicht allzu großes Gewicht auf den Umstand, daß hier die Dame den Ritter besucht, und nicht wie sonst in den Tageliedern der Ritter die Dame, so kann man unter ihren Begriff alle unsere Traumgedichte mit Ausnahme desjenigen von Morungen und des einen von Walther (94, 15) befassen, besonders wenn man ihn so weit nimmt, wie Gruyter und Roethe es thun. Ganz unzweifelhaft aber gehören in diese Kategorie Walthers erstes Traumgedicht, in welchem mit dem fast formelhaften ‘Dô tagete ez und muose ich wachen’ die ganze Freude vorbei ist, und das Lied des Schenken. Wenn es scheinen könnte, daß bei der Harmlosigkeit des Traumvergnügens ein häufig wiederkehrender Zug des Tageliedes, nämlich die Gefahr, die den Liebenden droht, aufgegeben werden müsse, und daß sich an Stelle der Furcht vor dem Grauen des Tages, wie sie dort üblich ist, in der Erzählung eines Traumes nicht wohl die Furcht vor dem Erwachen setzen ließe, so mag unser gewandter Sänger auch auf diesen Zug nicht ganz verzichten. Er weiß sich zu helfen und sagt einfach:

welle aber ie man mîn herze verkêren,
der wekke mich, swenne ich lige in der hüge.

Während das trüber gehaltene Gedicht Neidhards mit einer Winterstrophe beginnt, wird dieses mit einer Sommerstrophe eröffnet, weil am Schluß die Hoffnung ausgesprochen wird, daß des Dichters Sehnen noch gestillt werde. Aber nicht darum, weil der Traum Glück prophezeite, ist der Schenke so zuversichtlich, sondern umgekehrt, weil er mit Hülfe dieses Liedes seinem Ziele näher zu kommen denkt.

Eben wegen der Objektivität, mit der das Traumbild dem Menschen entgegentritt, ist es dem Dichter ein willkommenes Mittel, das Glück, das er immer nur ersehnt und erfleht, nun einmal, wie es genossen wird, sich und besonders der Geliebten anschaulich gegenüberzustellen, um so auf der Spröden Herz Eindruck zu machen. Klagt er an einer anderen Stelle: 'Mit zwein blanken armen ein vil lieplich twingen ist mir sendem knehte wilde gar; si sol sich erbarmen; nâch den selben dingen jâmert mich', so kann er hier „ein großes Wunder kündend" sich trösten 'swenne ich bin entslâfen, so habe ich trôst unde wunne von ir; ir ermel blôz, die schouwe ich nâch dem willen mîn'.

Solche Künste hatte Günther von dem Vorste nicht nötig. Er wurde von seiner Herrin geradezu verwöhnt. Wie sie ihm auch sonst Trost zugesprochen hat, so kann er in einem nicht eben gedankenreichen Liede HMS II, 168 von einem Traume erzählen und sich rühmen:

Ein stimme hiez mich vrô belîben
und in hôhem muote leben,
si gruozte mich von einem wîbe.

Nach einer Lücke geht es weiter: 'wan si ze trôste ist mir geborn | vor aller vrouwen gimme ein sunne, Got hât niht stunde an dir verlorn'. 'Mir enkunde niht gedröuwen', heißt es dann, 'sît daz mir sô süezer munt | mit liebe hât gekundet hôhen muot' [1]). Eine Anspielung mit feiner Schmeichelei ist darin versteckt, denn bei dem mittelalterlichen Hörer mochte sich halb unvermerkt mit der Vorstellung jenes Weibes die einer ganz anderen Frauengestalt mischen. Von der Himmelskönigin Maria war man gewohnt zu hören, daß sie zu den Sterblichen herabsteige und sich in ihrer Herrlichkeit ihnen im Traume zeige, um die Gläubigen ihrer Gnade und Hilfe zu versichern. In dem ersten der angeführten Verse hört man fast den biblischen Ton heraus. Was die Stimme verkündete, war aber so klar und so wenig mißzuverstehen, daß nicht am Schlusse alle Zuhörer aufgefordert zu werden brauchten, es gut auszulegen, und daß es nicht eines 'sælic man' zum Deuten des Traumes bedurft hätte, wie ihn der Dichter sich im Eingang wünscht. Er sucht darin volkstümlich zu sein, ebenso, wie wenn

1) Es beruht auf einem Mißverständnis, wenn von der Hagen annimmt, die Geliebte erscheine nicht selbst; Günther wünscht ja nachher, noch öfter bei ihr zu sein.

er wiederholt die Bösen alle beiseite stehen heißt, damit sie ihm den Traum nicht 'missewenden'.

'Kunden gesten' will auch der Diurner nur seinen Traum (HMS II, 337; Bartsch D. Lied. S. 279 f.) erzählen, in dem ihn ein hoher, schmaler Rosenbaum mit zwei blühenden Aesten umfing und er darunter 'viol und der rôsen smak' fand.

II.

Träume in der Epik.

A. Tierträume.

a) Material und Einzelbesprechung.

Den interessantesten Stoff unserer Untersuchung bildet das altüberkommene Traummaterial mit seiner Geschichte in deutscher Dichtung. Wenn ich bekennen muß, bei dessen Behandlung nicht immer eine endgültige Lösung geben zu können, so liegt das hauptsächlich daran, daß das einzelne Motiv nur in seinem Zusammenhang mit der ganzen Sage verstanden und nicht, aus demselben herausgerissen, vollständig erklärt werden kann. Wer z. B. das Rachebedürfnis der Grimhild für die eigentliche Ursache vom Untergang der Nib. ansieht und nicht die Habsucht Etzels, wird den Traum der Gemahlin desselben (B 1393), in dem sie ihren Bruder Giselher zu küssen wähnt, noch eher für unecht halten, als wer die gegenteilige Ansicht vertritt. Indessen muß man ihn auch bei Annahme der letzteren als ein spätes Einschiebsel ansehen, weil die freundliche Begrüßung (B 1737) ein zu nebensächliches Motiv wäre, um in der alten Dichtung durch einen Traum angekündigt zu werden. Sehnte sich Grimhild aber nach ihrem Bruder und ihrer Mutter (vgl. C), so wäre der Traum nur eine Geburt ihrer Wünsche und Gedanken und darum nicht stilgemäß. In der Thids. fehlt er; Lachmann hält die Partie für unecht. —

Wir beginnen mit den sogenannten Tierträumen und machen uns zunächst mit dem auf deutschem Boden erhaltenen Material bekannt. Verwandtes auf nichtdeutschem Gebiet zur Vergleichung heranzuziehen wird uns leicht gemacht durch die Arbeiten: W. Henzen, Ueber die Träume in der altnordischen Sagalitteratur, Leipzig 1890 und R. Mentz, Die Träume in den altfranzösischen Karls- und Artusepen, Marburg 1888, Stengels Ausg. u. Abh. 73.

Daß auch der von Mentz nur allzu schematisch und unhistorisch behandelte Gegenstand seinem Ursprung nach größtenteils germanisch ist, hat Pio Rajna schon vor Erscheinen von Mentz' Arbeit in seinem Buche: Le origini dell' epopea francese S. 455 ff. gezeigt. Wenn wir mit Suchier annehmen, daß die französischen Dichter deutsche Sagenzüge in abgeschlossener dichterischer Form und in lateinischer Sprache herübergenommen haben, so wird uns jene Thatsache nur noch begreiflicher.

Während im Westen der Boden für unser Motiv sehr fruchtbar gewesen ist (vgl. Mentz 47 ff.), so daß dasselbe dort üppig gewuchert hat, ist es bei uns nahezu ausgestorben und hat nur kümmerliche Triebe gezeitigt. Einer der ältesten und dabei doch am besten erhaltenen Tierträume ist derjenige, mit welchem Grimhilde ihren Gemahl abhalten will, an der verhängnisvollen Jagd teilzunehmen (B. 921). Lachmann hält allerdings die Partie für eingeschobene Zwischenerzählung, weil ihr die rechte Verbindung mit dem Vorhergehenden fehle und der Ton zu weich sei, erkennt aber doch den Inhalt als unstreitig alt an. Die Traumwarnung kann ja in älterer Dichtung an anderer Stelle erfolgt sein. Wie in den Träumen der altfrz. Epopöen Eber öfters vereinzelt und paarweise auftreten (Mentz 53), so stellen zwei Wildschweine die Mörder Sigfrids vor; sie jagten ihn über die Heide, da wurden Blumen rot. Das deutet auf feindliche Nachstellung. Aber Grimhildes Furcht ist noch durch einen zweiten Traum (924) hervorgerufen, sie leitet die Wiedergabe desselben mit den gleichen Worten ein, wie die des ersten: 'mir troumte hînte leide'; zwei Berge stürzten über ihm zusammen. Sie bittet ihn flehentlich, bei ihr zu bleiben; er umfängt und küßt sie und scheidet: 'sine gesach in leider darnâch nimmer mêr gesunt'. Wir sprechen nachher noch von der Erfüllung dieses Traumes. Unter dem Bilde von Wildschweinen werden auch im Ruodlieb gefährliche Feinde angekündigt. Dort ist der Mutter des Helden zur Belohnung für ihre Wohlthaten gegen Arme, Wittwen, Waisen und Fremde von Gott die Zukunft ihres Sohnes durch folgenden Traum offenbart worden (Seiler XVII, 89 ff.). Zwei Eber, denen eine große Schar mit Hauern drohender Schweine folgte, sah sie zum Kampfe gegen Ruodlieb heraneilen. Den beiden führenden Tieren schlägt er jedoch die Köpfe ab, die übrigen kamen in einem Blutbad um. Das zweite Gesicht zeigt ihr ihren Sohn, wie er auf einem Lager im Gipfel einer Linde ruht; unter ihm auf den Zweigen steht seine kriegsbereite Mannschaft. Da kommt eine schneeweiße

wunderschöne Taube (Mentz 59) geflogen, bringt und setzt ihm aufs Haupt eine kostbare perlengeschmückte Krone, läßt sich neben ihm nieder und giebt ihm Küsse, die er nicht ungern annimmt. Hoch erfreut und stolz auf solches Glück, wie es ihrem Ruodlieb bevorsteht und doch demütig gegen den Geber alles Guten — Luc. 2, 19 u. 51 und Matth. 3, 16 schwebten dem Bearbeiter sicher vor —, teilt die Mutter die Offenbarung Gottes ihrem Sohne erst nach drei Tagen mit. Der einzige Kummer der frommen Frau ist, daß sie all das Glück nicht mehr erleben wird; sie weiß das; denn sie ist erwacht, bevor der Traum zu Ende war. Wer die grimmen Eber sind, und wer die Taube, die die Krone bringt, erfahren wir in dem Abschnitt, den Seiler als den 18. folgen läßt. Immunch und sein Sohn Hartunch, sagt dort ein von Ruodlieb gefangener Zwerg voraus, der wie alle seines Wesens stets die Wahrheit spricht, sind zwei Könige, die Ruodlieb besiegen und töten wird. Heriburg, die wunderschöne jungfräuliche Tochter des Königs, wird alleinige Erbin des Reiches sein. Ihre Hand muß Ruodlieb gewinnen; doch wird das Ströme Blutes kosten. Wie die zwölf Lehren für den früheren Teil, so giebt die Traumerzählung, und was sich daran schließt, ein Programm für das Weitere; und zwar ein zuverlässiges, da die Träume von Gott kommen und der Zwerg mit so braven Worten die sonst nicht über allen Zweifel erhabene Wahrheitsliebe seines Geschlechts rühmt, daß wir der eigentlichen, bekanntlich nicht überlieferten, Erzählung der angekündigten Ereignisse fast entraten können. Man möchte beinahe glauben, daß der Bearbeiter mit diesem freundlichen Ausblick in die glückliche Zukunft seines Helden geschlossen hat, und uns am Ende des Romans nichts verloren gegangen ist.

Reckenhafter ist der Ton in einer Traumerzählung im Waltharius. Als Walthari der Habgier des Burgunderkönigs mit einem Geschenk von hundert goldenen Armspangen Genüge zu thun sich bereit erklärt hat, rät Hagen seinem Herrn dringend zur Annahme derselben; denn die Tapferkeit jenes Helden sei sehr groß, und ein Kampf mit ihm werde unglücklich verlaufen; das habe ein Traum ihm angezeigt (Grimm, 621 ff.). In demselben riß ein Bär dem König ein Bein bis zum Oberschenkel ab und ihm selbst, dem zu Hilfe herbeieilenden Hagen, Zähne und ein Auge aus. Solche Feigheit sei des Sohnes Hagathie's würdig, das ist Gunthers Antwort auf die wohlgemeinte Warnung; und tief gekränkt zieht sich Hagen auf einen nahen Hügel zurück; er will dem Kampfe zusehen,

an seiner Beute nicht teilhaben. Erst als Gunthers 11 Helden, darunter Hagens eigener Schwestersohn Patafrid gefallen, und als sein Fürst ihn kniefällig gebeten, den Schimpf zu rächen, giebt er seinen Groll auf. In dem auf seinen Rat hinterlistig begonnenen Kampfe geschieht es, wie Hagen geträumt. Dem Könige wird Bein und Schenkel bis zur Hüfte abgeschlagen; seinem Freund und Vasallen wird (Scheffel) „Sein rechtes Auge ganz aus dem Gesicht geschlagen, zersäbelt war die Stirn — die Lippen aufgeschlissen, dazu sechs Backenzähne ihm aus dem Mund gerissen“. Aber vorher hat Hagen — und davon hatte der Traum nichts enthalten — dem Walthari die Rechte abgehauen. In den Rosengartengedichten ist Dietrichs charakteristischer Mangel an Selbstvertrauen daran schuld, daß der interessante Kampf zwischen den beiden größten Helden erst nach den übrigen Zweikämpfen stattfindet. Hier wird der Traum indirekt Ursache von Hagens anfänglicher Zurückhaltung; denn der auf ihn gegründete Rat giebt Gunther Anlaß zum Vorwurf der Feigheit. Hagen nimmt die Stelle des Königsdieners Blind ein, der seinen Herrn durch Träume und Mahnungen zu warnen pflegt (s. o. S. 12).

Ueber das Vorkommen von Bären, wie von anderen Tieren, in Träumen der altnordischen Sagalitteratur kann man die Zusammenstellung bei Henzen S. 38 und 39 vergleichen. Auch in der afrz. Epik spielt der Bär in solcher Weise eine Rolle (vgl. Mentz 50). Mit Recht bezeichnet Althoff Germ. 37, S. 8 ff. diesen „König des deutschen Waldes“ als den „würdigen Vertreter des königlichen Helden Waltharius“. Ein Eber kann nicht auf das ‘carnem vitabis aprinam’ von V. 1436 und daraufhin eingesetzt werden, daß Walthari in der Thids. C. 244 mit einem Eberbrustbein nach Hogni wirft, daß demselben ein Auge herausspringt. Man hat gezeigt, wie leicht ahd. pero mhd. bër und ahd. pêr mhd. bêr, von denen das erste „Bär“, das zweite „Eber“ bedeutet, verwechselt werden können. Man hat ferner daran Anstoß genommen, daß der Bär als ‘mordicus’ bezeichnet wird; denn dieses Beiwort paßt für Wildschweine, die ja auch im Ruodlieb ‘dente minaces’ sind, nicht aber für ihn, dessen Waffen die Tatzen sind, der nach V. 1338—40 ‘artubus horret’ und ‘amplexans coartat’. Althoff kann dem gegenüber geltend machen, daß ein Eber erst recht nicht solche Wunden beibringen könne, wie der Bär in Hagens Traum, und dabei müssen wir uns beruhigen.

Während in den afrz. Romanen exotische Vierfüßler als Traum-

tiere häufig sind (vgl. Mentz 49, 51, 55), kommt in unseren Dichtungen nur der Löwe einmal vor. Im großen Wolfdietrich VIII, 247 wird inmitten einer bunten Reihe von Abenteuern erzählt, daß Wolfdietrich, der Rächer seines Freundes, des vom Drachen getöteten Kaisers Ortnit, einen verwundeten Löwen, den er von einem gefährlichen kleinen Tier befreit hat, Nachts vor die Burg zu Garten bringt. Nachdem er dem Wächter zugerufen, die Kaiserin Sidrat möge das Tier pflegen, läßt er es an dem Burggraben und reitet von dannen. Der Wächter richtet heimlich seinen Auftrag aus, nachdem er an das Fenster der Kaiserin geklopft. Sie meint, sich selbst der Sache annehmen zu müssen, damit sie den Löwen mit List hereinbringe und legt sich nicht mehr schlafen. An einen Priester, den sie holen läßt, richtet sie die Bitte, ihr noch vor Mitternacht eine Messe zu lesen. Allerdings ist dies Verlangen etwas sonderbar, noch wunderbarer aber ist es, daß der Geistliche sich so über dasselbe aufregt und es so laut zurückweist, daß die ganze Burg vom Lärm wiederhallt. So kommt denn auch gleich der Burggraf mit 300 Mann eingedrungen. Er zeigt sich sehr ungehalten, daß seine Herrin noch wach ist. Sie entschuldigt sich: ein Traum, in dem der Drachenbesieger einen Löwen an den Burggraben gebracht, habe sie nicht schlafen lassen. Man folgt ihr und findet den Löwen; der Burggraf meint, es bedeute Schlimmes, wenn die Tiere sich den Burgen nahten und will die Hunde auf ihn hetzen. Die Herrscherin wehrt ihm, läßt ein Polster heraustragen, den Löwen sich darauf legen und pflegt ihn. Kurze Zeit darauf kommt Wolfdietrich wieder und sucht bekümmert nach diesem seinem Freunde u. s. w. Diesen Wirrwarr zu lösen, muß man wohl verzweifeln. Nur eines scheint mir sicher, daß als Mittelpunkt der Scene am Burggraben ein Mensch, ein todwunder oder toter Held und nicht ein Tier vorauszusetzen ist. Gewisse einzelne Züge sind, glaube ich, in reinerer Gestalt in der 17. Aventiure des Nib.-L. zu finden. Dort wird Sigfrid, ein 'tier daz si dâ sluogen', auf Hagens Befehl vor Grimhildes Kemenate niedergelegt. Des Morgens aber, da man zur Messe läutete, Grimhilde ihre Frauen weckte und sich ein Licht bringen ließ, da fand der Kämmerer den Leichnam eines Mannes vor der Thür in seinem Blute liegen, ohne ihn zu erkennen. Er teilt es seiner Herrin mit, als dieselbe zum Münster gehen will. Sobald der alte Sigmund davon hört, kommt er mit 1000 Mann. Grimhilde hat nachher Mühe, ihn von einer unüberlegten Rachethat gegen den Mörder abzuhalten. Lag vielleicht ursprünglich der tote

Ortnit vor Sidrats Burg, und ist alles durch eine unzeitige Reminiscenz aus dem Iwein gestört? Andererseits bietet sich zur Vergleichung naturgemäß eine Partie in Gottfrieds Tristan; Ortnits Wittwe heißt ja auch Isolde in der Thids. Der Truchsesse hat sich dort für den Töter der Drachen ausgegeben, wie der Graf Gerwart im Wolfd., und hat nun Anwartschaft auf die Hand Isoldes, der er aber verhaßt ist. Zu ihrem Glück hat ihre zauberkundige Mutter einen Traum (Mßm. 234, 28), auf Grund dessen sie weiß, daß ein Fremder den Drachen erschlagen hat. Die Frauen stehlen sich nun heimlich hinaus und finden den ohnmächtigen Tristan. Als derselbe zum Bewußtsein kommt, bittet er, ihn zu führen oder zu tragen, wo er Pflege fände. Er wird auf ein Pferd gehoben, unvermerkt ins Schloß gebracht und gepflegt.

Nicht minder gefährlich als die wilden Tiere sind im Traume große Vögel. So in einem Traume, den Helche gegen Morgen im Arme ihres Gatten träumte (Rab. 123 ff.). Ein Adler drang in die Kemenate der Königin ein und schleppte ihre beiden lieben Söhne auf eine breite Heide. Und weiter mußte sie sehen, daß dort der Greif sie zerbrach. Vor Leid schreckte sie aus dem Schlafe auf. 'Der troum der seite ir mære, | als ez ouch sît ergie, | dô si dem Bernære | ir liebe kint ze helfe lie. | owê der jungen künege hêre | die gesach si leider lebende nimmer mêre' (Str. 126). Der letzte Vers wird später 196, 6 wiederholt, als Helche mit schwerem Herzen ihre Söhne auf ihr stürmisches Verlangen mit Dietrich in den Krieg ziehen läßt. Sie macht alle Anstrengungen, Scharpf und Ort von ihrem unseligen Wunsche abzubringen: den Traum führt sie merkwürdigerweise nicht an. Man darf vielleicht nicht Anstoß nehmen daran, daß die Wegführung der Knaben, die doch mit Erlaubnis der Helche geschieht, als ein gewaltsamer Raub dargestellt ist. Sonderbar aber ist der Ausdruck 'der grîfe', da dieses Tier, das den Mörder Heime bezeichnet, vorher nicht genannt ist. Es wird dem Bearbeiter der Sage gegangen sein, wie Rajna und manchem Andern, daß er den wahren Sinn des Traums nicht erkannte und den Adler und Greifen identifizierte. Eigentlich scheint es sich um zwei aufeinander folgende Traumgesichte zu handeln; der Schauplatz derselben ist ja auch ein verschiedener: die Kemenate und die Heide.

Eine freundliche und feindliche Rolle zugleich spielt der Adler in einem Traume im großen Wolfdietrich IX, 57. Es ist eine recht sentimentale Scene von unverkennbar geistlichem Gepräge, in

der Wolfdietrich nachts als Pilgrim verkleidet außen an der Mauer seiner Stadt steht, aus welcher er von seinen zwei Brüdern vertrieben ist. Seine gefangenen Dienstmannen hört er oben um ihren verlorenen Herrn klagen. Einer aber von ihnen, Herbrand, tröstet die anderen: er habe geträumt, ein Adler sei gekommen, habe sie unter sein Gefieder genommen und die Könige beinahe — so ist das 'nâch' zu übersetzen; denn auf Bitten der Kaiserin verzeiht ja Wolfdietrich seinen Brüdern — getötet. Nachdem Wolfdietrich sie angerufen und sich ihnen zu erkennen gegeben, fallen auf ihr Gebet die Fesseln von ihnen ab, und die Glücklichen springen zu ihrem Herrn herunter. Es geschieht, was durch den nicht mißzuverstehenden Traum angezeigt war.

Als im Orendel der Graurock mit Ise naht, um seine gefangene Frau zu befreien, träumt dem König Minolt, der Bride in Gewahrsam hält und zur Ehe zwingen will, von einem Raben und einem Adler. Dem Herzog Achille, der am Morgen bei ihm eintritt und die Ankunft der Fremden meldet, erzählt er V. 3540 'mir ist getroumet hînaht, | für wâr ich daz sagen mag | ez kêm über mer geflogen her | ein rap und ouch ein adeler, | die brêchen mir mîn burg nider, | daz ich nimmer kan gemachen wider'; 'und der rap biß mir mein haupt ab' setzt P gewissenhaft hinzu, um auch der Thatsache gerecht zu werden, daß Ise nachher dem Minolt den Kopf abschlägt; das Kopfabbeißen dürfte für den Raben immerhin mit einigen Schwierigkeiten verbunden sein. Der Traum erfüllt sich insofern, als Ise V. 3752 die Burg verbrennt (vgl. ZfdA 37, S. 352).

Ist hier die Befreiungsthat nach der gewaltsamen Seite berücksichtigt, so wird sie als Errettung angekündigt in einem Traum vom Falken im König Rother. Als nämlich Constantins Tochter, die von Rother entführt und geheiratet, dann ihm wieder geraubt worden war, tiefbekümmert über ihre Lage — sie soll am Abend einen verhaßten neuen Ehebund schließen — vor ihrem Vater sitzt, richtet dieser folgende Worte an sie (3850 ff.): 'Nu swîc tohter mîn | mir troumite nahten von dir, | des saltu wol geloubin mir, | wê ein valke quâme | gevlogin von Rôme | unde vôrte dich wider over mere'. Wenn nur dieser tröstende Zuspruch nicht so merkwürdig gerade im Munde des Vaters klänge, der am eifrigsten die neue Heirat betreibt und dem am wenigsten an einer nochmaligen Entführung durch Rother liegen kann; denn dieser ist selbstverständlich mit dem Falken von Rom gemeint. Wenn die Mutter, die auf

Seiten des römischen Königs steht, in dieser Weise ihrer Tochter Hoffnung machte, so würden wir das eher begreifen.

Der burleske Roman Salman und Morolf, der in seiner Handlung mancherlei Parallelen zum Rother und Orendel aufweist, bietet an der Stelle, wo die geraubte oder besser davongegangene Gattin dem Salman wieder gewonnen ist, einen Traum ebenfalls von Falken. Die treulose Frau, die schwere Strafe zu gewärtigen hat, wendet sich an ihren Gatten mit den Worten (Vogt 534, 2): 'Salman ich wil dir sagen einen troum: | mir troumte hînt in diser naht, | daz ich an dînem arme entslief | und mir so liebe nie beschach. | Zwên valken flugen mir ûf die hant | der troum der ist mir wol bekant: | daz ist ein sune lobelîch, | der sol nach dir besitzen | dîn vil wîtez kunigrîch'. Morolf, der gegen eine Begnadigung ist und die Königin erhängen möchte, wie ihren Entführer Fore, weiß eine andere Deutung (536): 'Dô sprach Morolf der degen: | „den troum wil ich dir widerwegen: | ez ist ein wide eichîn, | dar zuo ein hôher galge | der zweier solt du sicher sîn"'. Die Königin dürfte für die Komik dieser Auslegung weniger Verständnis gehabt haben, als Salman, der in Lachen ausbrach. — Der Verdacht liegt nahe, daß der Traum typisch sei und seinem eigentlichen Sinn nach auf die nahenden Befreier gehen müsse. Nun aber paßt solch hoffnungsfroher Ausblick wohl für die treue, wider ihren Willen geraubte, sehnsüchtig des Gatten harrende Frau, nicht aber für die Ehebrecherin. Der findige, schmiegsame Spielmann, der das wohl gefühlt, könnte darum das Ganze so gewandt haben, daß die treulose Frau sich bei ihrem Gemahl einschmeichelt, indem sie ihm Hoffnung auf Nachkommenschaft macht. Dagegen spricht aber, daß sie dem Salman nachher wirklich einen Sohn schenkt. Und, was noch wichtiger ist, ein Traum ganz gleicher Art bei Saxo Grammaticus (Müller-Velschow, p. 470) weist auf Nachkommenschaft hin: Thira will sich ihrem Gatten Gormo nicht zu eigen geben, bevor er im Schlaf ein Zeichen erhalten, daß ihre Ehe fruchtbar sein werde. Im Traume sieht er darauf zwei Vögel auf seine Frau fliegen, von denen der eine größer ist als der andere; sie schwingen sich dann wieder in die Lüfte. Nach einer Weile kehren sie wieder und setzen sich auf seine Hände. Ein zweites und drittes Mal fliegen sie davon, nachdem sie sich ausgeruht. Endlich kehrt der kleinere von ihnen mit blutigen Federn zurück. Nun ist die Frau zufrieden. — Es scheint mir darum doch wahr-

scheinlicher, daß unser Spielmann den Traum gleich in jener Gestalt und mit jener Bedeutung aus seiner Quelle übernommen hat.

Schwierigkeiten macht auch der dem Nibelungenlied präludierende Traum Grimhildes vom starken, schönen und wilden Falken, den sie sich gezogen, und den zwei Adler ihr geraubt. Keinen anderen Verlust hätte die Jungfrau so schwer empfunden. Ihre Mutter weiß ihr keine andere Deutung zu geben, als:

'der valke den du ziuhest, daz ist ein edel man,
in welle got behüeten, du muost in sciere vloren hân' (Str. 14).

Doch von Manneсliebe will die Tochter nichts wissen. — In der Vols. C. 25 ist Gudrun betrübt wegen eines Traumes, in dem sie einen schönen Habicht (nur ein anderer Ausdruck für den Falken) auf ihrer Hand sah, dessen Federn goldig waren. Eine ihrer Frauen, mit denen sie sich darüber bespricht, deutet ihr ihn auf einen Königssohn, der um sie werben, einen edeln ('vel mentr') Mann, den sie bekommen und sehr lieben werde. Um zu erfahren, wer es ist, begiebt sich Gudrun zu Brynhilde. Von dieser freundlich aufgenommen, erzählt sie ihr, erst nach einer Weile, merkwürdigerweise einen ganz anderen Traum: Einen Hirsch mit goldenem Fell, um den sich alle bemühten, bekam sie allein (vgl. Grimm, Altdän. Heldenl. S. 199 f.!); das Tier aber, das sie über alles liebte, erschoß ihr Brynhilde. Nachdem sie von jener schlimme Deutung erfahren, kehrt sie wieder heim. Wilmanns, der in einer vorzüglichen Untersuchung über das Nib. (AfdA 18, S. 66 ff.) auf das Verhältnis dieser drei Träume zu einander eingeht (S. 89 f.), bemerkt, daß die kürzere Form des Vogeltraums ohne die Adler, wie wir sie in Vols. finden, sich für das Nib. besser eignen würde; „denn in auffallender Weise läßt die Mutter Uote in ihrer Deutung den Schluß des Traumes [fast] ganz außer Auge und spricht in heiter scherzendem Tone nur von der Macht der Minne“. Der Gedanke, daß nach einer Subtraktion des Traumes in Vols. von dem im Nib. die Tötung durch die Adler als Inhalt eines besonderen Traumes abzuscheiden sei, läßt sich unter solchen Umständen nicht so leicht abweisen. Wir finden in der Vols. zwei Träume zusammengerückt, die wie Wilmanns sagt „ursprünglich nicht dazu bestimmt waren, neben einander zu stehen“. Könnte hier nicht etwas ähnliches stattgefunden haben und der Adlertraum eigentlich an eine spätere Stelle ungefähr dahin, wo der Ebertraum (921) steht, gehören? Er würde von dem Ereignis, auf das er deutet, nicht mehr so weit (s. u.) entfernt sein. Freilich, der Traum in Vols. paßt auch, wie er vorliegt, nicht in seine Umgebung; wenigstens

rechtfertigt, wie Wilmanns hervorhebt, sein Inhalt nicht die Schwermut Gudruns. Aber möglicherweise hatte er eine Fortsetzung, die zu derselben Anlaß gab, ohne daß die Adler darin vorkamen. Wir finden dafür einen kleinen Anhaltspunkt an einer Stelle, wo man ihn nicht vermuten würde. Eine Partie im Roman de Roncevaux und, dieselbe besser erhalten, im Karl Meinet (Litt. Ver. Bd. 45, S. 496 ff.) hat Aehnlichkeit mit einem Teil der Klage (vgl. Henning QF 31, S. 21 f.). Wie dem König Dietrich nach dem furchtbaren Ereignis an Etzels Hofe, so erwächst dem Kaiser Karl nach der Schlacht von Roncesvall die traurige Pflicht, die Angehörigen zu benachrichtigen. Beide schicken zunächst Boten, die jedoch die Mitteilung von dem Entsetzlichen nicht selbst machen, sondern ihrem Herrn überlassen sollen. (In der Kl. sollen sie selber die Nachricht nur nach Worms überbringen.) In beiden Fällen hat eine Mutter (Ute: Bertha), einen Sohn (Giselher: Roland), der sich verlobt hat, (Ute noch zwei andere) zu beklagen; ein Onkel (Pilgrim: Gerart; G. hat auch fromme Anwandlungen 507, 54—508, 3) seinen oder seine Neffen (Giselher mit Brüdern: Oliver); eine Braut (Dietlind: Alde) ihren Bräutigam (Giselher: Roland). Karl hat wie Dietrich eine Schwester (Bertha: Gotlind) zu benachrichtigen; dem inneren Verhältnis des Kaisers zu Roland entspricht das des Gotenfürsten zu Rüdeger. Alde ahnt, was geschehen, auf Grund von Träumen, wie Gotlind und Dietlind. Die Träume aber, deren Alde auf der Reise nach Balais ihrem Meister Magus eine ganze Serie vorträgt, zeigen, so verdorben und umgemodelt sie auch sein mögen, zum großen Teil Aehnlichkeit mit denen der Nibelungensage (Roman de Roncev. V. 11 741, vgl. Mentz 161; Karl Meinet 502). Im ersten ist ein schneeweißer geschmückter Falke über den wilden See gekommen und hat sich auf ihr Haupt gesetzt. Bald wurde er ihr schwer; dann trug er sie um (in Roncev. auf) einen hohen Berg, ließ sie da allein und flog fort, sie wußte nicht wohin (vgl. Erk-B. Liederh. 135 b mit Anm.). Ebenso kann im Traum der Gudrun (Grimhilde) der Habicht fortgeflogen, und das wird der Grund der Betrübnis der Jungfrau gewesen sein. Ute spricht deshalb nur im Allgemeinen von dem Verlust, nicht von den Adlern. Der Traum von diesen wäre also abzusondern, wie ein solcher auch im Karl Meinet erst später kommt. Dort folgt nämlich zunächst einer von Bären, Ebern und Hunden; dann einer, in welchem Roland mit seinem Durendart einem Löwen den einen Fuß abhaut; der übernächste zeigt den König Karl mit abgeschlagenem rechten Arm (vgl. das frz. Rolandslied V. 725 ff.;

Konrad V. 3067 ff. und Waltharius 621 ff.). Nach diesem kommt noch ein Traum von der Verfolgung eines Hirschs mit großem Geweih an Alde vorbei, bei der Roland mit Oliver in die Erde versinkt. Zwischen den beiden vom abgeschlagenen Fuß und Arm steht aber der von einem großen Adler 502, 61: 'so we hey queme gevaren | mit vreisselichem gevedere, | unsanfte hey mich druckede, | vil sere hey mich zuckede | under syne voesse. | vil harde unsoesse | beklame hey mich ind beys, | myne burste hey mir ave reis | van dem lyve beide'. Die Thätigkeit des Adlers erinnert an das 'erkrimmen'. Wenn wir eine ursprüngliche Identität dieses und des Traums im Nib. vermuten, so sind wir weit entfernt, die romanische Ueberlieferung als die echtere kritiklos anzuerkennen. Der symbolische Zug des Brüsteausreißens ist sicher secundär. Aber die Zerlegung des Traumes in zwei im Nib., die durch diese Stelle empfohlen wird, hat nach dem oben Gesagten doch etwas für sich. Der eine würde repräsentiert durch 'wie si züge einen valken starc schoen unt wilde', der andere durch 'den ir zwêne arn erkrummen'. Hätte aber Grimhilde-Gudruns Trauer ihren Grund im Fortfliegen des goldgeschmückten Falken, wie gut würde das zu der berühmten Kürenbergerstr. MF 8, 33 stimmen! Und Manches in der Scene des Abschieds Sigfrids von Gr. deutet auf eine längere Trennung, als die für eine eintägige Jagd! Der Eingangstraum des Nib. scheint nachgeahmt zu sein im Reinfrid von Braunschweig 13 510 ff. in der breit ausmalenden Art dieses weitschweifigen Romans. Komisch ist es, daß der Dichter, weil sein Reinfrid in der Fremde zwar „Haare lassen", aber schließlich doch heimkehren wird, uns versichert, thatsächlich wäre der Falke den Adlern in dem Traume entkommen; die Träumende hätte es nur nicht gewußt.

In Konrad Flecks Roman (1082 ff.) erzählt Blanscheflur ihrem Flore, es habe ihr im Traume gedünkt, zwei Tauben hätten sich zum Schutz vor feindlichen Vögeln ein Nest gebaut; ein Habicht aber habe sie auseinander getrieben; er war ihnen wegen ihrer Jungen gram. Der letzte Zug paßt bei dem jugendlichen Paar nicht und malt nur das Gleichnis aus. Nach Sommer S. XIII und Anm. zu V. 1244 muß die ganze Abschiedsscene (V. 1054—1365) Eigentum des deutschen Dichters sein. Für den Traum kann er nach allem, was wir gesehen, Heimisches benutzt haben. Wer aber die Träume vom Adler und Falken im Karl Meinet, den der Helche (Rab. 123 ff.) vom Adler und Greif, ferner die Mentz C. 57 angeführten betrachtet, wird zugeben müssen, daß für den Traum der Herzeloyde

Parz. 103, 25 ff. außer den sagenhaften Vorgängen vor Alexanders Geburt (Lucae, ZfdPh IX, 129 ff.) auch Modernes zum Muster gedient haben kann.

b) Erklärung und Geschichte.

Die Tierträume finden ihre einfache Erklärung in dem Glauben der Germanen, daß gewisse Personen sich in Tiere verwandeln könnten (vgl. Gr. Myth. [4] 915 ff.). Die Traumtiere sind nichts anderes als Abbilder von solchen Freunden oder Feinden, die nachher in Tiergestalt nahen. Diese aber wurde angenommen, weil man sich durch sie die tierischen Kräfte und Fähigkeiten, die in der betreffenden Lage gerade nützlich erschienen, aneignete. Dabei scheinen die meisten Helden und Heldinnen immer zu einem bestimmten Vierfüßler, Vogel oder sonstigen Angehörigen der Fauna besonders enge Beziehungen gehabt zu haben. Freilich mußte man mit den Vorzügen des Tieres auch die Mängel, die in seiner Natur lagen, in Kauf nehmen. Man war allerlei Fährlichkeiten und dem Tode ebenso ausgesetzt, wie sonst. Noch in der Thids. C. 353 hilft die zauberkundige Ostacia ihrem Gemahl in der Gestalt eines Drachen gegen seine Feinde. Sie erhält dabei eine tödliche Wunde. Daß Vildifer sich in eine Bärenhaut hüllt (Thids. C. 141), um seinen gefangenen Freund Wittich zu befreien, halte ich für eine rationalistische Umdeutung davon, daß er das Aeußere eines Bären annahm (vgl. Gr. Myth. [4] 654 f.). Das Halsband, das der Spielmann Isung ihm anlegte und an dem er ihn führte, hatte ursprünglich wohl eine andere Bedeutung (vgl. Gr. Myth. [4] 918). Etwas ähnliches nimmt Wilmanns (AfdA 18, S. 75) für eine andere Stelle desselben Buchs an, wenn er sagt: „Der Gestaltentausch ('hamaskipti', nämlich Gunthers u. Sigurds) ist in der Thids. durch Mißverständnis oder Umdeutung zu einem Kleidertausch geworden, im Nib. willkürlicher durch die der Zwergsage entlehnte Tarnkappe ersetzt". Bei näherem Zusehen müssen wir die Thatsache hinnehmen, daß auch Walthari zu seiner Verteidigung jenes Mittel nicht verschmäht. Aus Hadawarts Rede V. 790 ff. geht hervor, daß der Bedrängte als Schlange den Geschossen seiner Feinde zu entgehen sucht; doch solle es ihm nichts helfen, schließt Jener, selbst wenn er die Gestalt des Vogels und seine Flügel annähme. Jetzt käme Walthari nicht mehr aus seinem Felsenschlupf, nach der Weise eines Hundes bellend und mit grimmigen Zähnen knirschend, triumphiert Gunther 1230 ff. In unserem Gedicht ist das natürlich

nicht mehr im eigentlichen alten Sinne, sondern als Gleichnis verstanden, ebenso wie das Bärenbild V. 1337. Daß wir aber mit unserer Erklärung das Aeltere treffen, verraten uns die V. 761 ff. Denn nur unter Voraussetzung dieser läßt sich Ekkefrids an Walthari gerichtete Frage verstehen, ob sein Körper greifbar sei, oder ob er durch Luftgestalten (aëriae figurae) täusche; ein Waldschrat (faunus silvanus) scheine er ihm zu sein. Jener nimmt diese letztere Bezeichnung in seiner spöttischen Antwort mit 'fauni fantasma' auf. Vielleicht hat unser Held mit diesen Künsten seinen Feinden gegenüber Gleiches mit Gleichem vergolten. Vielleicht ist das Bild vom Bären, der sich mühsam der Hunde erwehrt, seines Gleichnischarakters zu entkleiden und wörtlich zu nehmen, wenn man auf die Ursage kommen will. Die antiken Wendungen bei seiner Ausmalung entscheiden ja nichts über seine Herkunft. — Und weiter im Nibelungenlied! In der Thids. C. 348 ruft Grimhilde angesichts der Leiche Sigfrids: „Wie wardst du so wund? du mußt ermordet sein: wüßte ich, wer das gethan hätte, so möchte ihm das wohl vergolten werden". Hagen antwortet darauf: „Nicht ward er ermordet, wir jagten einen wilden Eber, und derselbe Eber gab ihm den Todesstreich". Da antwortete Grimhilde: „Dieser Eber bist du gewesen Hagen und niemand anders". Warum sind nun im Nibelungenlied für den Eber Räuber eingesetzt? denn so müssen wir uns unbedingt das Verhältnis vorstellen. Warum sagt gemäß einer früheren Verabredung (B. 1045) Gunther: 'in sluogen schâchære, Hagene hât es niht getân', so daß nun Grimhilde antwortet: 'die selben schâchære sint mir wol bekant; nu lâze ez got errechen noch sîner friunde hant; Gunther unde Hagene jâ habet ir ez getân'? Warum anders, als weil es dem Dichter nicht geheuer war mit dem Eber, weil er nach dem Wortlaut seiner Vorlage mit Recht keine bildliche Redensart in den Worten der Grimhilde sah, sie darum aber nicht mehr verstand! Beim Wettlauf heißt es von den beiden Verrätern 976, 3: 'sam zwei wildiu pantel si liefen durch den klê'. Stände da: „wie zwei wilde Eber", so würden wir argwöhnen müssen, daß der Vergleich mit einer Beziehung auf den Traum nachträglich eingesetzt wäre. So jedoch dürfte der ursprüngliche Sinn durch „die zwei wilden Panther liefen durch den Klee" wiederzugeben sein. Der Wechsel von Panther und Eber ist nicht auffallend. Panther klang vornehmer und verhält sich zu Eber nicht viel anders, als Falke zu Habicht. Die Art des Trinkens erscheint uns nun minder eigentümlich: 'daz wazzer mit dem munde er von der fluote nam'.

Natürlich dürfen wir aber nicht Einzelnes herausgreifen und deuten, wie es uns gefällt; erst wenn das Uebrige dazu stimmt und Alles sich einem Erklärungsprincip fügt, werden unsere Darlegungen zwingend. Glaubten wir, dem Ebertraum entsprechend bei den Verfolgern Tiergestalt zu finden, so müssen wir auf Grund des Hirschtraums in Vols. von Sigfrid vermuten, daß er eben solche gehabt habe. Str. 1002, 2 u. 3 heißt es: 'von heleden kunde nimmer wirs gejaget sîn: | ein tier daz si dâ sluogen, daz weinden edeliu kint'. Für sich beweist das nichts, es erscheint als ein naheliegender bildlicher Ausdruck. Daß er nach der ursprünglichen Sagengestalt wörtlich zu nehmen ist, und man sich später, als dieselbe mißverstanden und umgedeutet war, mit ihm dadurch abfand, daß man ihn, wie die Verfolgung durch die zwei Panther und die Worte Grimhildes, als Vergleich faßte, diese Erkenntnis wird uns erst, wenn wir von anderer Seite darauf geführt werden, daß Sigfrid zum Entfliehen oder zur Verteidigung sich desselben Mittels bediente, wie seine Feinde zum Verfolgen. Hören wir die Thids. C. 347: „Da sprach Hogni: „„Diesen ganzen Morgen (Hs. A: Tag) haben wir einen wilden Eber verfolgt und wir viere konnten ihn kaum erjagen, aber nun habe ich allein in kurzer Zeit einen Bären oder einen Wisend erjagt; und schlimmer wäre es uns vieren, jung Sigurd zu erjagen, wenn er darauf gerüstet wäre, als einen Bären oder Wisend zu erlegen, der das wildeste aller Tiere ist"". Nun sprach König Gunnar: „„Fürwahr du hast wohl gejagt, und diesen Wisend werden wir mit heim nehmen und meiner Schwester Grimhilde bringen, wo sie auch ist"". Da nahmen sie die Leiche jung Sigurds etc." Von Gunnar wird also mit einem ganz ähnlichen Bilde gespielt, wie an der zuletzt erwähnten Nib.-Stelle. Hagen aber spricht von der Tötung eines wirklichen Ebers und von der eines Bären oder Wisend, unter dem Sigurd zu verstehen ist. Bär oder Wisend wären freilich nicht so gefährlich gewesen, wie der gerüstete Sigurd. Fast denselben Vergleich braucht dieser junge Held sterbend von sich selbst in Vols. C. 30: „Wenn ich dies vorher gewußt hätte und ich wäre auf meine Füße gestiegen mit meinen Waffen, da hätten Viele ihr Leben verlieren sollen, bevor ich gefallen wäre und hätte ich alle die Brüder getötet, und schwieriger würde es für sie, mich zu töten, als den größten Wisend oder Wildeber". In dieser Klage, deren Alter durch Parallelen in der Thids. C. 347 und im Nib. 994 bewiesen wird, ist ein Wildeber mit in den Vergleich gezogen, steht also mit dem Bären oder

Wisend in Hagens Rede auf einer Stufe. Bedenken wir nun, daß die Jagd auf einen gewöhnlichen Eber, die den ganzen Morgen oder Tag gedauert haben soll, für die Burgunder bei ihrem viel wichtigeren Plane sehr gleichgültig sein mußte und ganz überflüssig von der eigentlichen Handlung ablenkt, so gewinnt eine Betrachtung von Wilmanns a. a. O. S. 84 Anm. große Bedeutung für uns: „Die Erzählung der Thids. scheint auf eine Sage hinzudeuten, nach welcher der Mord nicht an der Quelle stattfand, sondern da, wo der Eber erlegt war. Denn wenn die Thids. schildert, wie die Helden das Tier zerlegen und ausweiden, so war damit schon die Situation gegeben, die Hagen brauchte; Sigfrid hatte die Waffen bei Seite gelegt, er kniete über dem Eber und konnte so von Hagen ebenso leicht erstochen werden als nachher, wo er sich zum Trunke bückt". Wilmanns ist durch sein Gefühl auf etwas richtiges geleitet worden. Aber die Erlegung des Ebers ist identisch mit der Ermordung Sigfrids. Man lese nur noch einmal C. 347 der Thids. daraufhin. Man jagt und läuft mit vieler Mühe Tieren nach; auf einmal hat man einen großen Wildeber erlegt. Hintennach wird dann mitgeteilt, daß man ihn vorher lange, daß man ihn den ganzen Morgen oder Tag gejagt habe. Sigurd war bei dieser Jagd immer der vorderste gewesen, und doch tötet nicht er, sondern Hagen den Eber; wir wissen warum. Das eigentliche Objekt der Jagd und des Mordes wurde zum Verfolger, der an Schnelligkeit die Anderen übertraf[1]. Daß Hagen nachher von vier Verfolgern des Ebers spricht und Sigurd nicht mit einrechnet, hat seinen guten Grund. Es sind dieselben vier, die der Sterbende kurz vorher anredet. Jene hatten mit der Erlegung des Ebers ihr Ziel erreicht. Der Sagaschreiber aber, der den Sinn derselben nicht verstanden hatte, mußte den Tod des Helden, auf den es doch ankam, beifügen. Er wußte, daß die Unthat beim Wassertrinken geschehen, und so mußten Gunnar und Hogni sich noch am Bache niederwerfen, Sigurd, man weiß nicht woher, dazu kommen, und Hogni Jenen mit dem Spieße erstechen, wie er es eben bei dem Eber gethan. Wir haben den

1) Etwas ähnliches glauben wir im Karl Meinet zu finden. In dem Traume der Vols. C. 25 wird ein Hirsch, d. i. Sigurd getötet. Im K. M. S. 503 f. träumt Alde auch von einem Hirsch, der verfolgt wird, und hinter dem Roland mit Oliver herläuft. Diese ihre beiden Lieben werden dann in die Erde aufgenommen, wie Sigfrid in Grimhilde's Traum Nib. 924 von zwei Bergen überschüttet wird. Das Resultat der Jagd auf den Hirsch ist also der Tod Rolands und Olivers.

Verdacht ausgesprochen, daß die Bärenhaut, die Vildifer (Thids. C. 141) anlegt, das Fell des in einen Bären Verwandelten war. So deuten wir auch Sigfrids Kleidung Nib. 953 u. 954. Schade, daß wir nicht wissen, was für ein Tier ein 'ludem' ist. Die goldenen Stäbchen oder Drähtchen, die dem kühnen Jägermeister zu beiden Seiten aus dem lichten Rauchwerk schienen, erinnern sehr an das goldene Haar des Hirsches in Vols. 25. Was auf die Haut des 'ludem' gestreut war, ist nicht gesagt; vielleicht hing es mit dem Goldhaar zusammen. Wenn von dieser Haut das ganze Gewand war (Str. 954), kann Sigfrid nicht zugleich ein Pantherfell tragen. Wir glauben, die Str. 953 stellt den Helden in einem anderen Stadium der Verfolgung oder des Kampfes dar, wo er die Gestalt eines Panthers — oder Ebers, vgl. das über Str. 976 Gesagte — angenommen. Bei solchen Verwandlungen des Helden aber, in denen er selbstverständlich das betreffende Tier immer in seiner größten Vollkommenheit darstellte, waren Beschreibungen ganz natürlich und nicht willkürlich eingeflochten. Sie machten noch Eindruck, als sie nicht mehr verstanden wurden, und ein Rest von ihnen ist in den beiden Str. erhalten. Während sie aber früher getrennt, jede bei der betreffenden Situation gegeben wurden, sind sie hier zusammengerückt, wie etwa die Träume im Karl Meinet. Den Rock von schwarzem 'pfellel' und den Hut von Zobel halten wir für späte Zuthaten.

So wurde denn Sigfrid gejagt, wie ein Wild und in der Gestalt eines solchen. Man sollte nach dem einen Traum in Vols. 25 annehmen, er habe das Aeußere des Hirsches und nicht des Ebers gehabt, als er den Todesstoß erhielt. Der Hirsch wird dort jedoch nicht von Hagen, sondern von Brynhilde getötet; die Urheberschaft der eifersüchtigen Frau wird damit symbolisch angedeutet. Symbolik ist aber, wie wir sehen werden, diesen Träumen in ältester Zeit ganz fremd. In Bezug auf den Mordakt ist der Traum also nicht ganz zuverlässig. Wenn es Hagen wäre, der in demselben den Hirsch tötete, würden wir eher Grund haben, zu zweifeln, ob Sigfrid in der Gestalt dieses Tieres oder des Ebers sein Leben aushauchte. Durch den Falkentraum wird wohl auch eine andere Metamorphose des Helden angezeigt, aber nicht die letzte; dem Walthari war die Fähigkeit zu einer ähnlichen V. 803 zugetraut worden. Sigfrid muß wie dieser beständig sein Aeußeres gewechselt haben. Darum rühmt sich Hagen, einen Bären oder Wisend erjagt zu haben, und sagt auch Sigurd Vols. C. 30: „Wisend oder

Wildeber"[1]). Weil man aber nicht den einen Träger der Tiergestalten erkannte, glaubte man, die Verräter hätten vor dem Morde allerlei Wild gejagt. So kommt es, daß man in der Thids. erst vielen Tieren und dann wieder nur dem einen Eber nachgejagt hat. —

Mit der Annahme einer solchen Verwandelungsfähigkeit Sigfrids müssen wir unserer Vorstellungskraft viel zumuten. Und doch braucht sie uns gerade bei ihm nicht so sehr wunderzunehmen. Giebt er doch auch anderwärts Proben jener Verwandelungsfähigkeit. C. 347 der Thids. glauben wir so hinreichend erklärt zu haben. Das Mehr auf Seite des Nib. soll darum nicht Erfindung sein. Eine darauf bezügliche Untersuchung müßte aber auf breiterer Grundlage geführt werden. Nur die eigentümliche Thatsache sei erwähnt, daß, wie Walthari 11 Burgunder vor dem Kampfe mit Gunther und Hagen tötet, Sigfrid vor seiner Ermordung gerade 11 Tiere erlegt: 1 halpful + 1 Löwe + 1 Wisent + 1 Elch + 4 Ure + 1 Schelch + 1 Eber + 1 Bär. 937, 4 ist gewiß später eingeflickt, weil Hirsche und Hinden in der Aufzählung fehlten. Warum sollten sie nicht wie die übrigen der Zahl nach aufgeführt, sondern so summarisch abgemacht worden sein! Wenn sich hinter jenen 11 Tieren ebenso viele Personen verbergen, so ist hier ein ähnlicher Vorgang wie oben, nur in umgekehrter Richtung anzunehmen. Dann sind aus den Tiermenschen, statt reine Menschen, reine Tiere geworden. Und ein Umstand spricht dafür: Von Sigfrids erster Beute hören wir, daß sie sein Tier gewesen. Wie kann das von einem Wild gesagt werden? In der Bezeichnung des rätselhaften Tieres zeigen aber bekanntlich die Hss. die größte Unsicherheit. Die Deutung „Fohlen", die durch verschiedene von ihnen an die Hand gegeben wird, würde dazu passen, daß es das Tier Sigfrids gewesen, nicht aber dazu, daß es von ihm gejagt worden sei. Hatte der erste Gegner Pferdegestalt (man denke nur an die mythischen Namen Hengist und Horsa), und man verstand das nicht, so konnte man leicht das Pferd für dasjenige des Helden halten und von ihm totschlagen lassen. Schreiber verstanden das wiederum erst recht nicht,

---

1) Wie kommt der im Bett und Zimmer Ermordete dazu, denselben Vergleich zu brauchen, wie Hagen nach der Jagd, wo er natürlich ist? Weist damit nicht auch die Vols. darauf hin, daß dem Tode Sigfrids ursprünglich eine Jagd vorherging; nur eben eine solche von ganz anderem Charakter, als die uns überlieferte? Daß der Mörder Wolfsfleisch und Drachenblut genießt, steht wohl in Beziehung zu Verhältnissen, wie wir sie rekonstruieren.

weil ein Roß doch kein Jagdwild ist: daher die Verwirrung! Ist der erste Teil des Wortes „halb“, so könnte man etwa an einen Maulesel denken. Vielleicht ist aber die erste Silbe nur „hal“. Wer weiß, ob nicht das 'helfolen' von J h dem alten Worte am nächsten kommt! —

So waren also der Traum im Waltharius und der Grimhildes von den Ebern wirkliche Abbilder des zu fürchtenden Ereignisses, bestätigen trefflich die von uns oben gegebene principielle Erklärung für die Entstehung der Tierträume, die schon wegen ihrer Einfachheit sehr viel für sich hat. Die Träume führten nur wirkliche Verhältnisse vor, d. h. solche, von denen man glaubte, daß sie in der Wirklichkeit vorkämen, und zu diesen gehörten Begegnungen mit Tieren, die eigentlich keine Tiere waren, sondern in denen sich andere Wesen verbargen [1]).

Das Schwierige ist, festzustellen, wo der Traum aus der Erzählung, in der er vorkommt, organisch hervorgewachsen, wo er typisches, willkürlich eingeflicktes Motiv ist. Denn später hat man nach Analogie Tierträume gebildet, in denen keine Uebereinstimmung mit dem betreffenden Ereignis vorhanden war. Mancher Held hatte geheimnisvolle oder scheinbare Beziehungen zu einem bestimmten Tiere — sie drücken sich zuweilen wohl im Namen [2]) oder später im Schildzeichen [3]) aus — dessen Gestalt er am ehesten annahm, und in dieser erschien er im Traume, auch wo er dann mit seinem natürlichen Körper kam.

Nähmen wir an, daß die Sagenpersonen früher alle einer höheren Sphäre angehört hätten, in der sie an die natürlichen Gesetze weniger oder nicht gebunden waren, und erst später in die menschliche heruntergezogen wären, so würden die Tierverwandlungen und damit die Tierträume an Glaubwürdigkeit und damit an Häufigkeit eingebüßt haben. Hauptsächlich aber wurde ihnen durch das Christentum der Boden untergraben.

In dem Bären hatte sich im heidnischen Traume der Feind persönlich gezeigt; er hatte unter dessen Pelz gesteckt. Wer da

---

1) Der Traum des Wolfs in Ecbasis captivi V. 227 (ed. Voigt), in dem ihm Käfer, Wespen, Mücken und Hundsfliegen den Leib zerstachen und zwei Hornissen die Kehle zuschnürten, Kalb und Fuchs aber dabei standen und Jubellieder sangen, unterscheidet sich also von den oben genannten nur dadurch, daß hier die Tiergestalt ihren Trägern natürlich ist.

2) Vgl. den Traum des Gunnar in der Nialssaga C. 61 von Hjǫrt: hjǫrt.

3) Vgl. Lchm. zu Nib. 14.

sagte „der Bär in diesem Traume ist Walthari“ zog nur eine Maske ab und zeigte das grimmige Gesicht des Gegners, das sich dahinter verborgen. Das Christentum aber zog eine scharfe Linie zwischen dem Tier und dem Menschen, dem Ebenbild Gottes. An Uebergänge, wie sie früher für natürlich gehalten wurden, als keine sittliche Scheidewand sie hinderte, konnte es nicht mehr glauben lassen. Der Glaube an Werwölfe, an Hexen- und Teufelsverwandlung war ein dürftiger Rest oder Ersatz der alten Anschauungen. Jetzt war der Bär nicht mehr der Feind selbst, sondern Symbol desselben, bildlicher Ausdruck des Begriffs. Nur gewisse gemeinsame Eigenschaften gaben noch Vergleichungspunkte und damit die Verbindung zwischen dem Bären und dem Menschen, den er vertrat. Dadurch aber, daß das Traumtier nicht mehr von vornherein eine Person des Gedichtes, sondern nur ein Feind im Allgemeinen ist, unter dem alle möglichen Gegner vermutet werden können, ist der Traum nicht mehr so eng mit dem Ganzen verwachsen, er ist nicht mehr Sagen-, sondern poetisches Motiv, verliert an Interesse, wird vernachlässigt, verloren. Daran liegt es, daß wir gerade die Träume vielfach so verstümmelt fanden, und daß wir z. B. in dem allerdings auch sonst schlecht überlieferten Eingang des Ortnit (vgl. Neumann, Germ. 27, S. 203 f.) knapp noch erfahren, daß ein Traum erzählt worden ist, nicht aber, was sein Inhalt gewesen, und ob Ortnit selbst oder seine Mutter ihn gehabt hat.

Durch keine Schranken der poetischen Technik, besonders der Allitteration behindert und nicht mehr in der alten mythologischen Vorstellungswelt befangen, verwandte man eine zum Teil andere Fauna. Betrachtete der Dichter mit seinem Publikum die im Traume erscheinenden Tiere nur noch als Symbole, so mußte er diejenigen bevorzugen, deren Bild gerade zu seiner Zeit der Phantasie seiner Zuhörer geläufig war, und mit dem sich bei denselben Nebenvorstellungen verbanden, die seinen Zwecken günstig waren. Dazu gehörten nicht mehr so sehr Bär und Eber, die wir darum nur noch im Walthari, Ruodlieb und Nibelungenlied finden. Vielmehr ist für die Vogelwelt, von deren prophetischen und übernatürlichen Gaben auf deutschem Boden noch geringe Spuren, wie in der Gudrun, im Oswald und im Volkslied, erhalten sind, mit der Erweiterung des geographischen Gesichtskreises — daher auch die exotischen Vierfüßler — und der Ausdehnung der Sagen auf immer größere Länderstrecken, das Interesse fast noch lebhafter geworden, weil sie alle Entfernungen leicht überwindet. Von Raub eines Kindes, ins-

besondere durch Greifen oder Adler oder Drachen, wußte mehr als eine Sage zu berichten: ein Drache reißt der Helche ihre Kinder vom Mutterherzen, ein Greif tötet sie; von einem Adler wähnt sich Herbrand im Schlafe in Freiheit und Sicherheit gebracht. Zu den gefiederten Bewohnern der Luft, deren Flug in solche Fernen und Höhen ging, wie die Gedanken und Hoffnungen der Liebenden, hatte die Minnepoesie ein näheres Verhältnis; mit dem Falken [1]), dem Bild des liebenden Ritters wie der minnenden Frau wanderten Liebesgrüße herüber und hinüber: der Falke erscheint im Traum als der rettende Geliebte und Gatte im Rother. Ein Adler mit dem den Diener verbildlichenden Raben steht dafür im Orendel. Grimhilde dagegen wird wieder von einem Falken erfreut. Durch das Christentum lernte der Deutsche die Taube als das Sinnbild der Keuschheit und als die Ueberbringerin hoher und froher Botschaft kennen: im Ruodlieb verbirgt sich unter ihrem Bild Heriburg (vgl. Gregor v. Tours III, 15). —

B. Symbolische Träume.

Es sind allein Menschen, die auf solche Weise verhüllt sind, nicht der Vorgang selbst. Weiter, als dadurch bedingt ist, geht die Verbildlichung nicht, wenn wir überhaupt nach dem oben Gesagten von einer solchen noch reden wollen. Ein Beispiel aus einer an. Saga illustriert das trefflich; es mag darum gestattet sein, dasselbe hier anzuführen. Fm. V, S. 189 erzählt König Olaf seinen Leuten, im Traum habe sich ein Bär der Hallenthür genähert, habe mit seiner Tatze den Thürhüter getötet, sei dann herein gekommen und habe (sich in seine Gewalt gegeben, indem er) ihm sein Haupt anvertraut. Im selben Augenblick kommt Bjørn, schlägt den Thürhüter mit seinem Schwert tot, legt sein Haupt auf des Königs Kniee und sagt: „Ich bringe Euch mein Haupt, Herr! thut damit, was Ihr wollt". Also der Bär spricht nur nicht, und er gebraucht die Tatze statt des Schwertes; das ist der ganze Unterschied seines Verhaltens von dem des Bjørn. In der afrz. Dichtung verhält es sich ebenso; aber oft wird auch schon der alte einfache Charakter der Tierträume durch dazutretende und überwuchernde Symbolik verwischt. Leicht begreiflich, man suchte dadurch eben

1) Ueber Falken und Adler vgl. M F. S. 231; Erich Schmidt, Reinmar S. 97; Lachmanns Anm. zu Nib. Str. 14; Scherer W. S. B. 77, S. 438. Weitere Litt. s. bei Fränkel, Shakespeare u. d. Tagelied S. 86 f.

das Traumbild wieder in nähere Fühlung mit dem korrespondierenden Ereignis zu bringen, nachdem dieselbe, wie oben geschildert, verloren gegangen. Wir halten uns an Beispiele, die durch mhd. Bearbeitungen in unsere Litteratur gekommen sind.

In seinem Ruolantes liet (V. 3067 ff.) erzählte der Pfaffe Konrad, Karl der Große habe vor der Schlacht bei Roncesvall geträumt, er wäre zu Aachen, ein Bär (Ganelon) läge vor ihm gefesselt, zerrisse aber plötzlich die Ketten, fiele ihn an und risse ihm von Arm und Bein das Fleisch ab. In einem weiteren Traum — wenn wir die bei Conrad folgende Lücke nach dem Stricker V. 3675 ergänzen — glaubt der Kaiser in Paris zu sein. Da kommt ein Leopard aus Spanien auf ihn zu gelaufen und würde ihn getötet haben, wenn nicht ein Rüde zu Hilfe gekommen wäre und den Leoparden tot gebissen hätte. V. 7086 ff. sieht Karl (nach biblischem Muster) den Himmel sich aufthun und Feuer, Donnerschläge und Winde auf die Erde senden und Löwen, Bären, Leoparden, Schlangen und Greifen das Heer stark bedrängen; er selbst wird von einem Löwen angegriffen, schlägt ihn aber tot; in dem uns vorliegenden französischen Text bleibt der Kampf unentschieden. 7108 folgt wieder ein Traum ähnlich dem in der Lücke zu ergänzenden. Symbolisierend ist besonders folgender. In Gottfrieds Tristan V. 13515 wird die Schuld des Helden dem Truchsessen Marjadoc durch einen Traum bekannt, in welchem ein fürchterlicher Eber aus dem Walde in den Burghof kommt, sich dort zur Wehr setzt, daß niemand ihn anzugreifen wagt, schließlich in den Palas läuft und des Königs Bett beschmutzt. — In der alten Art gehalten ist ein Traum Gaweins in der Krone Heinrichs v. d. T. V. 12157: ein Wildschwein greift ihn an und bringt ihm mit seinem scharfen Zahn manche Wunde bei, schließlich durchbohrt er es mit seinem Spieße. Er freut sich, als er erwacht. Der glückliche Ausgang ist freilich schon moderner. Unterdessen hat Gaweins Gegner Gasozein geträumt, er leide mit der Königin Ginover Schiffbruch, sie rette sich, er ertrinke [1]). Wir wollen die übrigen entlehnten symbolischen Träume, soweit wir sie aufgetrieben, gleich hier erledigen. Von Schiffsuntergang

1) Da die drei einzigen Träume — es gesellt sich zu den beiden noch derjenige der Ginover V. 5406 ff. — in dem 30000 V. starken Werke alle in der unerquicklichen, aber merkwürdigen Geschichte von Gasozein und Ginover (V. 3273—5419 und 10113—12600) vorkommen, in die eine lange Erzählung von Abenteuern Gaweins eingeschoben ist, so ist es wahrscheinlich, daß Heinrich v. d. T. für dieselbe eine besondere Quelle benutzt hat.

wird in der Kchr. zweimal geträumt; einmal von Gerena (V. 14203), die sich und ihren Sohn mit einem Schiff versinken und Jenen ertrinken sieht; sie selbst wird von einem Bären in einen Wald getragen. V. 16306 ff. ermutigt ferner König Konrad die Seinen durch die Erzählung eines Traumes, in welchem der König Stephan mit einem Schiffe untergegangen wäre; ein schwarzer Hund hätte dann seine Leute verbrannt. Kchr. 5451 flieht Kaiser Titus im Traume vor Löwen auf einen dürren Baum, findet da keinen festen Stand und Halt und schwingt sich auf einen anderen Baum mit grünen Zweigen. Nach einer Bemerkung K. Voigts ist die Quelle für die ganze Partie nicht zu finden. Zu Ecuba's Traum von einer Fackel, die aus ihr gewachsen und ganz Troja bis auf den Grund verbrannte (Konr. Troj. 530 ff.) vgl. Bartsch, Albr. v. H. S. XXXIII. Bei Albrecht v. H. ist nach Metam. 11 über den Traumgott, seinen Aufenthaltsort und den Traum der Alcyone berichtet (XXVII). Zu Herzeloyde's Traum (Parz. 103, 25) vgl. ZfdPh. IX, 129 ff. und das oben darüber Gesagte.

Ueber die Quelle von Chanteclers bösem Traume (Reinh. Fuchs 69 f.): 'wie ich in einem rôten belliz solde sîn, | daz houbetloch was beinîn' vgl. Voretzsch, Zs. f. rom. Phill. XV, 124 ff. Die Träume Josephs finden sich in (Milst.) Genesis u. Exod. 74 f. und 80 ff.; der Nebucadnezars von den 4 Weltaltern nach Dan. 2, 31—42 bei Walther 23, 11; Freid. HMS III, 468; Wizlav HMS III, 79b; Kelin HMS III, 20a; Rumezlant HMS II, 369b; Renner 13756, Kchr. 526 ff. = Annol. 531 ff. Sonderbar ist der Traum des Ulixes (Herb. 18205 ff.), in welchem sein Gott ihm in halb göttlicher, halb menschlicher Gestalt erscheint und selbst die Deutung giebt: 'ich bezeichene scheidunge und wandelunge in dîme lande'. —

Ganz schlichte, nur zum Teil symbolische Träume hat Wernher der Gärtner seinem Werke eingefügt (380 ff.). Der alte Helmbrecht versucht dort, den Sohn, der den väterlichen Pflug verlassen und ein Rittersmann werden will, auf alle Weise von diesem verhängnisvollen Schritt abzuhalten. Schließlich erzählt er noch schlimme, wenig mißverständliche Träume, die er Nachts gehabt. Zwei Lichter hatte er zunächst in der Hand des Sohnes gesehen, deren Glanz das ganze Land durchleuchtete. Sie mochten dem künftigen Mordbrenner vielleicht nicht so unmittelbar in ihrer Bedeutung klar sein. Der Mann, den der Vater 'hiure blinden gân' sah, konnte beim Sohne vielleicht nur objektives Interesse erwecken. Freilich hätte ihm die eben V. 437/8 ausgesprochene Befürchtung: 'du volgst ze

jüngest einem stabe | und swar dich wîse ein kleiner knabe' noch in den Ohren klingen können. Wenn aber der Vater weiter geträumt hat: 'ein fuoz dir ûf der erde gie | du stüende mit dem andern knie | hôhe ûf einem stocke. | dir ragete ûz dem rocke | einez als ein ahsen drum', wenn er von einem dritten Traum berichtet: 'du soltest fliegen hôhe | über welde und über lôhe | ein vetich wart dir versniten | dô wart dîn fliegen vermiten', und wenn er gar noch hinzusetzt: 'sol dir troum guot sîn? | wê hende, füeze und ougen dîn', nun, so gehörte eben die ganze Verstocktheit eines jungen Helmbrecht dazu, 'sælde unde heil | und aller rîchen freuden teil' in diesen Träumen angekündigt zu finden. Er hätte sich wahrlich nicht erst bei 'wîsen liuten' über die wahre Bedeutung zu befragen brauchen, wie es der Vater wünschte. Der Alte hat aber von einem vierten, noch schlimmeren Traum zu berichten: 'du stüende ûf einem boume | von dînen füezen uf daz gras | wol anderthalp klafter was; | ob dînem houbte ûf einem zwî | saz ein rabe, ein krâ da bî. | dîn hâr was dir bestroubet | dô strælte dir hîn houbet | zeswenhalp der rabe dâ | winsterhalp schiet dirz diu krâ'.

Macht das alles auch auf den abenteuerlustigen Burschen keinen Eindruck, so wissen doch wir um so besser, was ihn erwartet. Wollten wir es aber vergessen, so würde uns des jungen Räubers gutmütiger, an den Schwager gerichteter Zuspruch V. 1313 daran erinnern, der eine so heitere Perspektive eröffnet: 'ob dir diu sælde widervert, | daz dir blintheit wirt beschert, | si (Gotelint) wîset dich durch alliu lant' | wege und stege an der hant. | wirt dir der fuoz abe geslagen | si sol dir die stelzen tragen | ze dem bette alle morgen. | wis ouch âne sorgen, | ob man dir zuo dem fuoze | der einen hende buoze | si snîdet dir unz an den tôt | beide fleisch unde brôt'. Die so zartfühlend mit dem Humor des Schlusses vom Walthariliede berührten Eventualitäten erfüllten sich aber bald (1688 ff.) an ihm selbst. Den verlorenen Sohn, der sich ungefähr die Verstümmelungen Hagens, Gunthers und Walthari's zusammen, nur auf weniger rühmliche Weise zugezogen, 'brâht ein stap und ein kneht | heim in sînes vater hûs'. Der Vater aber, der die drei Träume an ihm 'bewæret' findet, weist ihm die Thüre, 'ê der vierde troum ergê'. Auch dieser geht bald in Erfüllung (1895 ff.). 'Ich wæne des vater troum, | daz er sich hie bewære', kann der Dichter gegen Ende seines Werks befriedigt sagen, da alles so programmmäßig in demselben verlaufen. —

In den Träumen der älteren Epik war eine Handlung vorge-

führt und zwar meist ein gegen den Träumenden oder einen von dessen Freunden gerichteter Angriff. Der Schlummernde sah also die Gefahr nahen, er hatte das Gefühl des Alpdrückens. Bei Wernher aber sieht der Vater nur die Resultate der einzelnen Schrecknisse, sieht er lebende Bilder. Das kommt daher, weil dort das Augenmerk auf die beteiligten Personen, namentlich die Angreifer gerichtet war, hier auf das Geschehnis. An einer Stelle schlüpft übrigens interessanterweise ein Anegenge unter, wo es nämlich heißt: 'sus troumt mir vert von einem man, den sach ich hiure blinden gân' (vgl. Gr. M[4] 942). Verrät sich nun, wie in den V. 1577 ff, 1588, 1567, in der Einführung des Traummotivs nur der Wunsch des Dichters, seinem Werke Einheit und Uebersichtlichkeit zu geben? Haben wir außerdem nur noch als psychologisch richtig anzuerkennen, daß der alte konservative Bauer an Träume glaubt, der Sohn sie höhnisch abweist? Ich meine, wir dürfen vor Allem einen satirischen Hintergedanken nicht verkennen. Mit Träumen wird der Bauernbursche, dessen romantische Räuberpläne an der polizeilichen Ordnung seiner Zeit scheitern, ebenso gewarnt, wie die großen Sagen- und Romanhelden vor ihren gefährlichen Ausfahrten. Ein Stückchen vom Geist des Cervantes steckt in dem ganzen Buche. —

C. Verhältnis zur Poetik und Weltanschauung.

Gautier, der glaubt, die häufige Verwendung von Träumen in den afrz. Epopeen stamme nicht aus heimisch fränkischer Ueberlieferung, sondern aus antiker Dichtung, führt dafür einen Grund allgemeiner Natur an, den wir nicht übergehen wollen (Les épopées françaises [2] tome I, p. 512 f.). Der kindlichen Darstellungsweise der Chanson, meint er, die jede Effekthascherei verschmäht, erscheint die Verwendung der alten Maschine, deren sich die französischen Tragiker des 17. und 18. Jahrhunderts mit Vorliebe bedienen, fremd und unwürdig. Die Art der Trouveres, schlicht und einfach zu erzählen, die weitgehende Naivetät, mit der sie das Künftige so häufig vorauserzählen, scheine sich mit diesem Kunstmittel, Spannung zu erregen, so gar nicht zu vertragen. Ist dieser Einwand berechtigt, so trifft er auch für die in Stil und Technik verwandte altdeutsche Poesie zu. Wir haben aber schon gezeigt, daß die Träume organisch mit der Erzählung verwachsen sind und einen Teil derselben ausmachen. Und weiter, ist es denn wirklich wahr, daß mit den Traumerzählungen Spannung erregt und bezweckt

wurde? In unseren Augen allerdings vielfach. Wir haben immer unwillkürlich die Vorstellung einer erst- und einmaligen Aufnahme neuen fremden Stoffes. Unsere Vorfahren dagegen konnten sich an den alten Heldensagen nicht satt hören.

Was sollten aber künstliche Mittel, die Erwartungen rege zu machen bei solcher Bekanntschaft mit dem Stoff? Vor dem Auge des Erzählers steigt unwillkürlich bei dem Jetzt gespensterhaft die Zukunft auf, und indem er diese andeutet, fällt ein dämmeriger Schein auf die Gegenwart. Ist es denn nicht vielmehr ein Herabstimmen allzu lebhafter Neugier auf das Künftige, wenn wir vor dem Kampf Waltharis mit den Burgundern den wahrscheinlichen Ausgang desselben erfahren? der mittelalterliche Hörer kannte denselben schon. Grimhildes Traum vom Falken läßt die Zukunft noch einigermaßen dunkel; aber in der Vols. legt Brynhilde den parallelen Traum vom Hirsch ganz im Einzelnen aus. Die Deutung — und das ist das Wichtige — beseitigte jedes Dunkel. Die Traumerzählungen thun nur auf eine besondere Art dem Bedürfnis des Dichters Genüge, die Zukunft schon in Beziehung zur Gegenwart zu setzen, entsprechen durchaus dem altgermanischen Stil: also Stimmung, aber nicht Spannung! Sie pflegen dem Eintreten der Ereignisse, auf die sie weisen, nur kurz vorherzugehen (vgl. Mentz 35), und das ist natürlich bei Gedichten, die zum Vortrag bestimmt sind. Später als man für die Lektüre schrieb, da konnte auch der Dichter des Nibelungenliedes zu Anfang mit einem vollen Accord die Grundstimmung des Ganzen angeben. Solche Rahmenträume gehören immer erst einer späteren Zeit an, in der man das Bedürfnis hat, kleinere verstreute Dichtungen zu einem künstlerischen übersichtlichen Ganzen zu fügen. Ihr Erscheinen ist analog dem von Rahmenerzählungen, wie im Decamerone Boccaccio's (für die altfrz. Litteratur vgl. Mentz 35; in der an. Litt. vgl. z. B. die Gunnlaugs Saga). Anlaß zu Seelengemälden, die ja germanischer Darstellungsweise fremd sind, geben die Träume nicht. Sie stellen nur die Treue des Warners oder der Warnerin und den unbeugsamen Stolz und Trotz des Gewarnten in helles Licht. Zeugnisse dafür haben wir oben (S. 1 f.) schon angeführt. Hier sei noch als weiteres hinzugefügt, daß Herbort von Fritslar, der auf der Schwelle zur höfischen Dichtung steht, sich sichtlich darin gefällt, die Hohnrede des Troilus auf seinen weissagenden Bruder Elenus, die er bei Guido fand (V. 22 610), zu vergröbern. Und wie an dieser Stelle die Herren alle lachten und ihnen der Spott wohl behagte,

so war es auch ganz nach dem Herzen der Leser, wenn sie V. 9658, wo vorher Andromache ihren unglücklichen Traum erzählt hat, lasen: 'Hectori was die rede zorn, | Ir sît unselic geborn, | Daz ir mich ungetrôstet hât | Und des gebet rât | Daz ich hie heime blîbe'. Andromache hatte ihn erst gebeten, ihr die Warnung nicht übel zu nehmen; Priamus hatte überhaupt nicht gewagt, seinen Traum vor seinem Sohne zu erwähnen. Charakteristisch ist auch, daß folgende Spottrede Keii's, die er an Iwein richtet (Iw. 827), auf eine gebräuchliche Redewendung zurückgehen muß: 'iu ist mit der rede ze gâch; slâfet ein lützel dernach; troume iu danne iht swâre, so solt irs iu zewâre nemen eine mâze'. Bei Neidhard sagt nämlich die Tochter zur Mutter (Haupt 20, 22): wer hât iuch beroubet der sinne gar? slâfet, waz ob iu nû ringer getroumet, daz ir iuch anders zâfet!' (doch vgl. Chr. Yv. 610 'se vos anquenuit songiez mauvés songe si remanez').

Außer Hagen und dem alten Helmbrecht waren es immer Frauen, die auf Grund von Träumen warnten. Ihrem Sinn und Gemüt war die Hingabe an die dunkelen Mächte des Aberglaubens mehr eigen, als dem der Männer, und sie waren zauberkundig. Wie gewohnt man es war, gerade bei den weiblichen Angehörigen eines Sagenhelden Interesse für Träume zu sehen, zeigt Enikels Weltchr. 4953. Als dort Joseph die Erzählung seines Traumes von den vor ihm sich neigenden Gestirnen geendet, und ehe noch der Vater seine bezeichnenderweise ausführliche Antwort und Deutung gegeben, mischt sich die Mutter darein: 'daz erhôrt diu muoter dô, des troumes wart si vrô, si sprach: sun den troum lâ stân, der sol dir wærlich wol ergân'. —

Weniger ein hellseherischer Blick als gewisse ererbte, natürliche oder übernatürliche Kenntnisse waren nötig zur Deutung von Träumen, von „Runen des Schicksals" (Gr. M. [4], S. 559; Uhl. Kl. Schr. VI, S. 262) anderer Art. Im Eraclius V. 3723—7 steht ein Traum, der sich in der französischen Vorlage nicht findet: 'mir troumte nâch mitter naht | ich læge in grôzer unmaht | wie mir der dûme swære | unt der nagel abe wære, | daz was diz selbe herzeleit'. So unbedeutend dieses Beispiel ist, so läßt es uns doch recht deutlich das Wesen von Traumgesichten erkennen, die in der alten deutschen Poesie außer hier, nur noch Helmbr. 585 (s. o.) bestimmt vertreten, in der an. Litteratur aber sehr häufig sind. Omina sieht hier der Schlafende, welche nicht aus der Handlung herausgewachsen sind, sondern die der Dichter schon fertig vorfindet und die tief im Volksaberglauben wurzeln. Diese hatte auch Hartmann an jener

Stelle im Erec im Auge. Sie können zum Teil dem Wachenden ebenso gut erscheinen, wie dem Schlafenden; der Traum ist dann nur eines der Mittel, sie dem Menschen vorzuführen. Ihre Deutung ist in jedem Fall dieselbe. Es gilt auch hier, was E. Rieß in seinem Aufsatz „Volkstümliches bei Artemidoros“ (Rhein. Mus. 1894, S. 177) auf anderem Kulturgebiet konstatiert. Anknüpfend an den Satz des Sehers Melampus: *'οὐδὲν διαφέρειν τὰ μεθ' ἡμερίαν γινόμενα τῶν ὀναρδοκούντων γίνεσθαι'* sagt er: „Dieser Spruch ist bezeichnend für die ganze Traumdeutung des Altertums, die nicht auf den Ruhm einer eigenen Wissenschaft Anspruch erheben kann, wie etwa die Sterndeuterei; sondern die nur die luftigen Gebilde des Schlafes nach den Regeln erklärt, die andere mantische Disciplinen festgestellt haben“. „Vieles ist gut beim Schwingen des Schwertes, wenn die Männer es wüßten“ heißt es im Reginsmál Str. 20. Nun wir kennen erst recht nicht mehr alle die heil- und unglückbringenden Anegenge, an die man im Ma. glaubte. Darum kommen wir auch in Verlegenheit, ob in dem Traum der Ute im Nibelungenlied Str. 1509 (auch Thids. C. 362), in welchem sie die Vögel des Landes tot sieht, ein Omen vorliegt oder eine Verbildlichung des besonderen Vorgangs. Im letzteren Fall handelte es sich um ein erst spät in die Sage eingefügtes Motiv, im ersteren hätte es etwa eine Regel gegeben: „Wer im Traume tote Vögel sieht, hat den baldigen Tod von Verwandten zu gewärtigen“. Vogelaugurien waren ja gerade sehr beliebt (vgl. Er. 8130 mit Haupts Anm.; Gr. Myth. 944 ff.). „Wie das Sehen des Träumenden ein realer Vorgang ist, so ist das, was er sieht, ein realer Gegenstand“ (Rohde, Psyche S. 7). Das paßt auch für unsere Vorfahren. Dem heutigen Menschen steht das Traumbild nicht mehr so objektiv gegenüber [1]).

Wenn man durch Träume die Zukunft erkennen kann, so muß

1) Uebte es nicht trotzdem seine Wirkung auf das Gemüt, obgleich man nun sein Wesen so viel besser erkannt, so wäre der moderne Dichter, der es als Motiv verwerten wollte, sehr im Nachteil gegen den alten. Goethe hat doch die Schwierigkeit empfunden, die es für den Modernen hat, „die Welt der Phantasieen, Ahnungen, Erscheinungen, Zufälle und Schicksale an die sinnliche heranzubringen, weil wir für die Wundergeschöpfe, Götter, Wahrsager und Orakel der Alten, so sehr es zu wünschen wäre, nicht leicht Ersatz finden“ (vgl. seinen Aufsatz „Ueber epische und dramatische Dichtung“). Er selbst, der wegen des opernhaften Egmonttraumes von Schiller gemaßregelt worden, hat sich in Hermann und Dorothea mit genialem Takt zu helfen gewußt zu Beginn des Gesangs Erato. Dort steigt aus Bildern der Vergangenheit das künftige auf (vgl. Burdach, Reinmar S. 146 Anm.).

diese schon festgelegt sein. Eine fatalistische Weltanschauung der alten Germanen wäre also auch von dieser Seite zu erschließen (vgl. Henzen, S. 18 ff.). Geringe Modifikationen schien man nur durch die Deutung herbeiführen zu können, hauptsächlich nach der schlimmen Seite. Furcht vor übler Deutung (Henzen, S. 19 ff.) sahen wir schon in den Gedichten Günthers von dem Forste HMS II, 168 und Diurners HMS II, 337. Ruodliebs Mutter wartet mit der Mitteilung ihres Traumes drei Tage, weil das Glück, das er verkündigt, sonst nicht in Erfüllung gehen würde. Der heute noch sehr verbreitete Aberglaube, daß man durch „Beschreien, Berufen“ sich ein Glück verscherzen könne, steht dem sehr nahe.

Woher aber kamen die Träume? Der Mensch des späteren Mittelalters wird sich darüber im Allgemeinen so wenig Gedanken gemacht haben, wie der abergläubische moderne. Wolframs (Parz. 245, 4) 'ir boten künftigiu leit sanden im in slâfe dar' kann natürlich nicht als Zeugnis für einen Glauben der Vorwelt, der sich Traum und Schlaf immer als Geist, Engel und gesandten Boten gedacht hätte (J. Grimm, Andr. u. El., S. XXXI), verwandt werden. Bock zeigt a. a. O. S. 18, indem er Gudr. 848, 4 heranzieht, nur, daß Wolfram einen volkstümlichen Gedanken ausführt, nämlich den, daß die Leiden wie Herren Boten voraussenden, ihre Ankunft zu melden. Giebt uns die Mythologie irgendwo Aufschluß, so ist es in der 31. Str. von Alvíssmǫl, wo wir hören, daß die Zwerge die Nacht 'draumniǫrun' Traumerzeugerin nennen. Dem nächtlichen Dunkel, der Unterwelt entstiegen, von Hel emporgesendet haben wir uns vielleicht die Träume zu denken, zum wenigsten diejenigen, die den Tod anzeigen. Im Saxo Grammaticus p. 124 (Müller-Velschow) tritt Proserpina selbst zu dem schlafenden Balder heran und kündigt ihm für den nächsten Tag ihre Umarmung an. Drei Tage danach stirbt er an seiner Wunde. p. 120 erscheinen quälende Larven, die das Aussehen der Nanna nachahmten. Der Eingang von 'Baldrs draumar' macht mir die unterweltliche Herkunft der Träume besonders wahrscheinlich. Auch der Umstand, daß der Helianddichter Satanas zum Urheber des Traums der Portia macht, spricht dafür. Anders wurde es, als man die Traumgesichte von Gott, dem gnädigen Schöpfer und Erhalter aller Dinge gesendet glaubte. Da fiel ein mildes Licht über alle die düsteren Sagen, da wurde der Schlafende gewarnt vor einer Gefahr, der er entgehen konnte, wenn sein himmlischer Vater es in seiner Weisheit nicht anders beschlossen hatte. Da stand am Kopfende seines Bettes wohl

gar ein Engel, wie im franz. Rolandslied V. 2526, bei Konrad V. 7080, und ließ ihn die Traumbilder sehen. Mit einem letzten schwachen Ausläufer des alten Glaubens trifft ein christlicher Traum im Reinfrid von Braunschweig in charakteristischer Weise zusammen. Durch den schon erwähnten, wie Yrkane meint, schlimm endenden Falken-, also in seinem tiefsten Ursprung heidnischen Tiertraum erfährt sie dort V. 13514, daß ihr Gemahl ihr geraubt werden wird; doch vorher ist diesem schon Maria erschienen, hat ihm einen Kreuzzug befohlen und als Belohnung die Geburt eines lange erflehten Kindes und schließlich glückliche Heimkehr in Aussicht gestellt. — An die Stelle der alten fatalistischen Weltanschauung ist die christlich-teleologische getreten [1]).

III.

Das Traummotiv in alten deutschen Volksliedern.

Nicht mit allen deutschen Volksliedern, die unser Motiv aufweisen, wollen wir uns hier beschäftigen, sondern nur mit einem, allerdings dem größten Teil derselben. In erster Linie gehen wir darauf aus, der auf S. 24 und 27 von uns übernommenen Verpflichtung gemäß den alten Ursprung derjenigen Lieder zu erweisen, deren ältere Fassungen nach unserer Meinung Morungen, Walther und Neidhard gekannt und benutzt haben. Es ist ein gefährlich unsicherer Boden, den wir betreten, und es muß im höchsten Grade schwierig, wenn nicht unmöglich erscheinen, bei der Behandlung dieses oft fast unter den Händen zerrinnenden Materials einigermaßen wissenschaftlich kritisch zu verfahren. Wir wagen trotzdem hier die Mitteilung eines Versuchs, die an jener Stelle aufgeworfenen

1) Von Herrn Professor Kauffmann, dem ich für manchen Rat und Wink zu Dank verpflichtet bin, werde ich auf 3 Stellen in Schönbachs Buche „Ueber Hartmann von Aue“ (Graz 1894) aufmerksam gemacht. S. 334 ff. spricht Sch. von Hartmanns Verhältnis zum Aberglauben seiner Zeit. S. 471 verweist er in Bezug auf kirchl. Anschauungen von Träumen auf Honor. Augustodun., Elucidarius lib. 3 cap. 2 (Migne 1163 A). S. 208 bemerkt er zu Er. 6019 f. ‘der enmöhte von eim troume niht sêrer sîn betrogen’: „vgl. Eccli. 34, 7: ‘multos enim errare fecerant somnia et exciderunt sperantes in illis’. Für ‘somnia’ ist bei den Predigern des Mittelalters ‘fallacia’ das stehende Beiwort; vgl. die sechs Arten der Entstehung von Träumen bei Alanus ab Insulis, Sententiae, Migne 210, 256 C.; Gregor d. Gr. öfters in den Dialogen etc.“

Fragen in Hinsicht auf unser Material zu beantworten, weil wir zeigen zu können glauben, daß die in Frage kommenden Lieder bei näherer Betrachtung wie von selbst sich nähern, sich ordnen, ja teilweise zusammenwachsen. Soweit sie nicht in direkte Beziehung zu einander treten, werden sie sich wenigstens durch ihre ganze Anlage und die in ihnen herrschende Geistes- und Phantasierichtung als alt und verwandt erweisen. — Ungesucht reiht sich hier ein, was wir bisher noch nicht erledigen konnten, so vor allem die Träume Gotelinds und ihrer Tochter in der Klage. In Bezug auf das eigentliche Volksliedermaterial können wir uns ohne Schaden meistens auf das in Erk-Böhme's Liederhort (EBL) Gebotene beschränken. Einfache Zahlenangaben bedeuten die Nummern dieses Werkes, das wir meist nur, wo Mißverständnisse möglich sind, mit EBL noch besonders bezeichnen.

Wir gehen von EBL 454 a (= Uhland 28) aus, einem Liede, das wie 453 [1]) (= Uhl. 20) nach Roethe (Anz. f. deutsch. Alt. 16, 79) mit dem Walther'schen 74, 20 „so eng, auch in Detailzügen, zusammentrifft, daß Zufall ausgeschlossen ist", und dem Kunstlied gegenüber die Priorität besitzt. Der Held dieses Volkslieds sucht auf einen Traum von Schnee und daraufhin, daß er beim Erwachen Röslein über sich findet, sein Liebchen auf. Welches ist der innere Zusammenhang? Die Rosen mögen wohl an die Geliebte erinnern. Wozu aber das Schneien vorher im Traume? Wenn wir uns das gefragt haben, müssen wir uns freuen, Lieder, wie 455 c zu finden, in welchen ein Scheidender verspricht wiederzukehren: „wenn es wird schneien Rosen und regnen kühlen Wein". Denken wir uns, der Träumende in 454 a hätte ein solches Versprechen gegeben, so wäre uns sein Verhalten nach dem Erwachen verständlicher.

Zwei mit jenen beiden (455 c und 454 a) fast identische Lieder finden wir zusammengesungen im Odenwald (455 a); die ähnlichen Gedichte Wunderh. II 223 und Simrock 250 f. zeigen zu sehr Spuren moderner Bearbeitung, als daß wir sie heranziehen könnten. Andere Lieder schließen mit der Vertröstung. Es kommt uns aber vorläufig gar nicht so sehr darauf an, mit welchen bestimmten, die Erfüllung erzählenden Gedichten diejenigen in Verbindung zu setzen sind, die mit der Vertröstung enden, als vielmehr auf die allgemeine Thatsache, daß ursprünglich jener Traum und das Weitere die Vertröstung voraussetzte, und umgekehrt dieser die Erfüllung folgen mußte.

1) Unter 490 aus Versehen noch einmal gedruckt.

Was wir zu rekonstruieren im Begriff stehen, ist dem Stil älterer Dichtung und Sage nicht fremd. Das „wenn“ des Liebhabers erinnert sehr an das des Papstes im „Tannhuser“. Als dort der dürre Stab wieder Erwarten grünte, schickte bekanntlich der Papst in alle Lande und ließ Tannhäuser suchen. In manchen, besonders oberdeutschen Fassungen grünt der Stab nicht nur, sondern er trägt auch drei Röslein; 18b—d, ähnlich auch in e und 17c. Wie blühende Rosen dem Liebhaber die Stunde angeben, da er seinem Versprechen gemäß zu seinem Liebchen gehen muß, so sind sie jenem erbarmungslosen Richter das Zeichen, daß himmlische Liebe größer ist, als die seine.

In diesem Zusammenhang ist ferner ein außerordentlich verbreitetes und im 16. Jahrhundert schon öfters gedrucktes Gedicht, von dem Böhme unter 117 verschiedene Fassungen zusammenstellt, zu nennen. Ein Mägdlein wird dort am Brunnen von einem Reiter überrascht und gebeten, sein eigen zu werden. Sie verspricht es ihm im Spott unter der Bedingung, daß er ihr drei zwischen Weihnachten und Ostern auf einem Zweige gewachsene Rosen bringe. Er reitet betrübt fort, hilft sich aber, nachdem er lange vergebens gesucht, mit einer List; er bringt ihr gemalte Rosen. Das Mädchen muß ihm nun seinen Willen thun. Wieder Rosen! — In einer sehr hübschen und ausführlichen Form finden wir das Vertröstungsmotiv in einem Lied des Kuhländchens, Mittler[1]) Nr. 1075. Auf des Mädchens Frage, wann der Geliebte wiederkehren werde, ob im Sommer oder Winter, lautet da die Antwort in hochdeutscher Uebertragung:

Wenn das Feuer den Schnee anzündet,
Wenn der Krebs Baumwolle spinnt[2]):
Wenn alles Wasser wird zu Wein
Und Berg und Thal zu Edelgestein,
Und ich darüber Herr werd sein,
Wirst Du, feins Maidlein, mein eigen sein!

Zur Sommerzeit also, wenn Berg und Thal, Schnee und Wasser im Abendsonnenschein erglühen, darf das Mägdlein seine Heimkehr erwarten. Der Bursche, der sein Schätzchen vorher mit braven

1) Fr. L. Mittler, Deutsche Volkslieder, Frankfurt a. M. 2. Aufl. 1865.
2) In EBL 789 (aus dem Elsaß) wollen die von einander Scheidenden ledig bleiben:

Bis der Buchsbaum Wolle spinnt
Und das Feuer den Schnee entzündt.

Worten ermahnt, hübsch fromm zu bleiben, treibt keinen Spott mit ihm. So mag sich auch anderwärts bei richtiger Erkenntnis des in der Bedingung Gemeinten das „wenn“ als ein rein temporales zu erkennen geben.

Etwas verwandtes bietet ein „Eitle Dinge“ überschriebenes altes Tanzlied aus Dithmarschen EBL 1090 (= Uhl. 4 B), in dem ein Bursche und ein Mädchen im Wechselgespräch sich neckisch in scheinbar unmöglich zu erfüllenden oder eitlen Forderungen, die sie an einander stellen, zu überbieten suchen. „Lieder dieser Gattung,“ sagt Uhland (Schr. 3 S. 213), „haben offenen Rahmen für jeden Einfall aus dem großen Gebiet der Unmöglichkeit.“ Das trifft gewiß für sehr viele, ja die meisten Lieder der Art zu. Soll aber in 1090 z. B. der Mann bei heißem Sonnenschein die Sporen über seinen Füßen tragen, die ihm das Mädchen von glattem Eise geschlagen hat, wenn er ihr zur Glasburg mit einem Pferde hinaufgeritten, so ist das doch in alter Sage und Dichtung nichts ungewöhnliches und unmögliches (vgl. Grimm, Märchen III² S. 47; Raßmann, Heldensage I S. 157 ff.). In nordischen Liedern (Raßm. I S. 298 ff.) reitet Sigfrid mit seinem Fohlen am lichten Tag zu Brynhildes Freude den hohen und glatten Glasberg d. i. Eisberg zu ihr hinauf. Bei Gelegenheit des ersten Besuchs Sigurds bei ihr in Thids. C. 168 wird ausführlich erzählt, daß sie ihm das Roß Grani geschenkt. Dieser Hengst geht dann erst durch die Waberlohe, als Sigurd die Goldsporen angelegt hat und das Pferd sie spürt. Unter Voraussetzung alter Sagenverhältnisse mögen auch noch andere der Bedingungen zu erfüllen gewesen sein. Manche wird man auch später hinzugefügt haben, als man die alten nicht mehr verstand und für bloße Umschreibungen von „niemals“ ansah. Das waren sie indessen ursprünglich weder hier, noch in den Vertröstungen, von denen wir ausgingen.

Es kam vielmehr nach der Trennung wirklich eine Zeit, wo es Rosen schneite und Wein regnete. Die Erklärung dafür mag eine ähnlich einfache sein, wie diejenige durch die sommerabendliche Purpurglut in dem eben herangezogenen Liede Mittler 1075. Traten nun aber in unseren Volksliedern Vertröstung und Erfüllung außer Zusammenhang, verstand man die erstere nicht mehr und folgte ihr später im Liede nicht mehr die Heimkehr, dann mußte, was der Scheidende sagte, als Scherz und Spott und als nichts weiter erscheinen. Dann wurden, wie Uhland (Schr. III 218) so schön sagt, „auf den leeren Hintergrund der Verneinung die wunder-

lichen Bilder hingespiegelt, welche zwar auch nur ein Nicht und Niemals entfalten und selbst wieder in dieses zerrinnen, aber doch augenblicklich eine Anschauung gewähren, die noch in ihrem Verschwinden bald heiter und neckisch, bald ironisch bitter fortwirkt". Uhland irrte sich, wenn er glaubte, das sei das Ursprüngliche. Daß etwas scheinbar positives für die bloße Negation gesetzt ist, kommt vielmehr daher, daß in der Vertröstung früher auf etwas wirklich noch eintretendes, also wahrhaft positives hingedeutet war. Hätte aber auch der Liebhaber ähnlich dem Papst im Tannhäuser sein „wenn" hingeworfen, im Glauben, daß es nie eintreten werde, so mußte doch sein Wort, einmal ausgesprochen, in Erfüllung gehen· Das verlangt der Geist alter Dichtung, in der nichts müßiges gesagt wird.

Die Erscheinung, daß zwei innerlich zusammengehörige Elemente, wie die Vertröstung und ihre Erfüllung, in den Volksliedern ihre Beziehung zu einander verloren haben und selbständig weiter existieren, ist höchst merkwürdig. Die Vertröstung findet sich nun da und dort und scheint zum fliegenden Motiv geworden zu sein. Der Versuch, unter den Liedern mit dem Vertröstungsmotiv am Schluß nach demjenigen zu suchen, welches thatsächlich die Einleitung zu 454 a dargestellt haben und davon später abgelöst sein könnte, müßte demnach für aussichtslos gehalten werden. Die Lieder mit diesem Motiv erzählen ja auch naturgemäß immer wieder eine Abschiedsscene mit nur wenig abweichenden Worten. EBL 455a weist freilich beides, die Vertröstung und den Traum auf, und wir sind nach den eben angestellten Erwägungen nicht so sicher wie Böhme (vgl. die Anm.), daß der gleichen Melodie wegen zwei verschiedene Lieder, ein Abschiedslied und ein Traumlied aneinander gereiht sind, und möchten noch weniger mit Reifferscheid (Westfälische Volksl. S. 149 f.) das Gedicht in noch kleinere Teile zerpflücken. Aber stark umgemodelt ist es augenscheinlich, und wir können es darum hier nicht weiter verwerten. Mit anderem Material hoffen wir jedoch zu einem leidlich sicheren Resultat zu gelangen.

Wir glaubten oben (S. 20 ff.) zeigen zu können, daß und wie Morungen das Lied EBL 447 c in einer älteren Gestalt benutzt hat. Mittler giebt nun unter Nummer 238 und 979 [1]) zwei rheinische

1) Nr. 238 = Wünschelrute 1818 S. 205. Erlach III S. 75. Simrock Nr. 207. vgl. EBL 447 d Anm. — Nr. 979 = Kretzschmer II 183.

Fassungen dieses Liedes wieder, die am Schlusse das Vertröstungsmotiv aufweisen. Aus zwei Gründen glaube ich nicht, daß dasselbe hier zufällig nur „angeflogen“ ist.

Erstlich ist Folgendes für mich maßgebend. In EBL 406 haben wir ein aus dem 16. Jahrhundert überliefertes Lied, das trotz kleiner noch zu erwähnender Abweichungen selbstverständlich zu der Sippe 454 gehört. Darin sagt der aus dem Traume Erwachte:

„So reis, so reis, feins Röselein,
So laß dein Reisen sein,
Hat mir ein feins Mägdlein verheißen,
Sie wöll mein eigen sein.“

Die beiden ersten dieser Verse wenigstens werden wir für die ursprüngliche Fassung des Liedes (also auch von 454) in Anspruch nehmen dürfen. Sie haben eine besondere Bedeutung im Gedicht; das zeigt die Bemerkung auf dem Fliegenden Blatt von 1550, auf dem dasselbe von Valentin Newber gedruckt ist: „Im thon So reuff, so reuff, du küler thaw“. ‘Reuff’ = ‘reif’ ist natürlich aus Mißverständnis für ‘reis’ (mhd. rîsen=fallen) eingesetzt, was auch Böhme anmerkt. Die Tonangabe verweist nun aber gerade auf jenes Morungen-Volkslied 447. Die auf demselben Fliegenden Blatt wie 406 überlieferte Fassung 447 b beginnt:

„Nun reif, nun reif, du kühler Thau!
Reifst mir auf meinen Fuß:
Das Meidlein ist über hundert Meil,
Und das mir werden muß“.

Reif und kalter Schnee werden in anderen, zum Teil ebenfalls aus dem 16. Jahrh. stammenden Fassungen ähnlich angeredet. In beiden Fällen nun, sowohl nach der Anrede an die fallenden Rosen, wie an den fallenden Thau oder Schnee sucht der Mann die Geliebte auf, die in 406 ihm versprochen hat, „sein eigen zu sein“, in 447 „ihm werden muß“. Wie soll man sich diesen Parallelismus erklären? Ist ein Lied nach dem Muster des anderen gedichtet? Die Vertröstung am Schlusse zweier Fassungen der Gruppe 447, bei einem traurigen Winterbesuch also der Hinweis auf eine fröhliche Sommerzeit, welche die ersehnte Vereinigung bringt, macht es mir wahrscheinlicher, daß das eine Lied die Fortsetzung des anderen darstellt. Dann ist hier also die Vertröstung das notwendige Bindeglied.

Durch ein solches Verhältnis der Lieder zu einander jenen

Parallelismus zu erklären, bestimmt mich zweitens die nähere Betrachtung von Mittler 979 (= Kretzschmer II 183). Im ersten Teile dieses Liedes wird erzählt, wie das Mädchen in den Brunngarten ging, sich niedersetzte, einschlief und einen schweren Traum von seinem schönen Herzlieb hatte. Als sie erwachte, waren ihr drei edle Rosen in den Schoß gefallen. Sie wand sich von ihnen einen Kranz und ging mit demselben unter die Linde zum Tanze. Als sie aber ins Dorf vor das Wirtshaus kam, schaute der Geliebte aus dem Fenster desselben. Es folgt das Gespräch von 447, am Schlusse die ein wenig entstellte Vertröstung:

Und wenn es Trauben regnet,
Dann thaut es kühlen Wein,
Dann wollt ich dich Mägdlein trauen,
Dann soll die Hochzeit sein.

Dies Lied stammt aus der Sammlung von Kretzschmer und Zuccalmaglio [1]). Böhme warnt vor Benutzung derselben, da sie unzuverlässig sei und schon viel Verwirrung angerichtet habe (EBL S. XLVI oben und XXV 96). Wir können uns dadurch nicht von der Verwertung unseres Gedichtes abschrecken lassen. Daß ihm in Fragen der Rekonstruktion ein selbständiger Wert zukommt, mag an seiner Darstellung des Gesprächs — in Bezug auf dieses steht uns das meiste Vergleichungsmaterial zu Gebote — durch folgende Zusammenstellung gezeigt werden, bei der die Stellen nach der Gleichheit oder Aehnlichkeit geordnet sind:

Str. 5, 1. 2:	Mittl. 238 (= Simr. 207) Str. 4, 1. 2; 683 d Str. 5, 1; 546 Str. 2, 1; 447 a Str. 3, 1; c Str. 3, 1; d Str. 4, 1.
Str. 5, 3. 4:	Mittl. 238 Str. 4, 3. 4; 447 a Str. 3, 3. 4; c Str. 4, 3. 4 (hat Mündlein statt Aeuglein, dafür aber wieder: „Dein Herz leidt Ungemach); f Str. 1, 3. 4; 683 d Str. 5, 3. 4; 546 Str. 2, 4.
Str. 6, 1. 2:	Mittl. 238 Str. 5. 1. 2; 447 b Str. 6, 1. 2; f Str. 2, 1. 2.
Str. 6, 3. 4:	Mittl. 238 Str. 5, 3. 4; 447 f Str. 2, 3. 4 (vgl. 3, 1); e Str. 4, 3. 4; d Str. 4, 3. 4; b Str. 6, 3. 4.
Str. 7:	Mittl. 238 vacat; 447 f Str. 3; e Str. 4; d Str. 5; 683d Str. 2, 3. 4.
Str 8:	447d Str. 6; e Str. 5; f Str. 4; Mittl. 238 Str. 6.

Manche Uebereinstimmungen, die sich nur in den neueren

1) Kr. u. Z., Deutsche Volkslieder nach ihren Originalmelodien. 2 Bde. München 1838—40.

Liedern finden, mögen von moderner gegenseitiger Entlehnung und Beeinflussung kommen. In anderen berühren sich Gedichte, deren Aufzeichnungen durch drei Jahrhunderte getrennt sind, so eng, wie man es im Allgemeinen nicht ahnt und für möglich hält. Dabei ist es ganz ausgeschlossen, daß etwa auf indirektem Wege die Drucke des 16. Jahrhunderts in unserer Zeit einen künstlichen Einfluß auf die modernen Volkslieder gehabt hätten, da dieselben mit diesem Drucke die eine, mit jenem eine andere Einzelheit gemeinsam haben. Für seine mittlere Partie bietet jedenfalls das Gedicht aus Kretzschmers Sammlung eine selbständige echte Ueberlieferung. Den ersten Teil, der von dem Traume der Jungfrau am Brunnen und den in ihren Schoß fallenden Rosen erzählt, wird Keiner, der die Lieder 203 „Jetz gang i ans Brünnele" kennt, für eine freie Erfindung eines jener beiden Herausgeber halten. In der „älteren Lesart" 203 b erhält das Mädchen und nicht der Mann das schlimme Rosenzeichen. Nun bedenke man aber weiter! Die Vertröstung am Schlusse weist in ihrer richtigen Gestalt auf jenen Vorgang von 454 als auf die Fortsetzung hin d. h. auf Traum und Rosenschnee und darauf folgende Rückkehr zur Geliebten. Ein ähnliches Erlebnis aber hat vorher in dem Kretzschmer'schen Liede auch das Mädchen. Es ergiebt sich so eine fortlaufende Erzählung, in der erst die Jungfrau durch einen Traum und die Rosen geängstigt wird, in der sie dann der Liebste tröstet und endlich dieser, als die Zeit erfüllt ist, ganz gleiches erlebt wie vorher das Mägdlein. Die Formel „Nun reis, nun reis etc." kann in dem ersten Teile ebenso gut ihre Stellung gehabt haben, wie wir sie für die beiden anderen bezeugt fanden. Die Vertröstung am Ende und die erste Partie stützen sich also gegenseitig. Das Ganze aber versetzt uns in eine eigentümliche Welt mit Brunnen scheinbar übernatürlichen Wesens, mit Träumen, Rosenschnee und Kränzlein und ist so unendlich einfach, so kindlich einfach: märchenhaft ist das richtige Wort dafür. Wir werden unten für dieses „Märchen" eine Art Anknüpfung in alter Sage suchen. —

Ziehen wir erst die näher liegenden Folgerungen aus den bisherigen Betrachtungen. Dieselben haben uns, glaube ich, ein besseres Verständnis des Morungen-Volkslieds ermöglicht. Ist die Interpretation Uhlands Schr. 3, 444 von 447 a (= Uhland 47 A) richtig, nach welcher der rückkehrende Wanderer es seinen eisigen Gefühlen der Enttäuschung, der erstorbenen Liebe, der sittlichen Zerknirschung des geliebten Gegenstandes gemäß findet, daß Reif und

Schnee auf seinen Fuß fallen? Entsprechen wirklich gerade solche Verhältnisse und solche Gefühle im Herzen des Liebhabers dem Froste der winterlichen Natur? Gewiß, wenn wir nämlich die Fassung 447 a für sich allein betrachten. Ueber dem Wunsche, die Urgestalt eines Denkmals zu ergründen, dürfen wir nicht vergessen, es zu betrachten, unter Umständen auch zu genießen, wie es vorliegt, wie es die spätere Zeit ihrem veränderten Interesse und Verständnis gemäß stark oder leise, vielleicht nur durch Veränderung eines Verses oder durch Hinzufügung einer Strophe umgewandelt hat. Uhlands Charakteristik war richtig und nötig. Aber in den anderen Fassungen fehlt die verfängliche 5. Strophe und wirft das Mädchen dem Manne Untreue vor. Man hat eben die aus ihrem natürlichen epischen Zusammenhang getretene, selbständig gewordene Scene auf verschiedene Weise ausgestaltet und innerlich motiviert. Damit, daß nun keine Fortsetzung, kein Wiedersehen mehr folgte, hängt es, wie schon erwähnt, zusammen, daß die Vertröstung als Ironie aufgefaßt wurde. Nun soll der Birnbaum Kirschen (EBL 546) oder der Feigenbaum Rosen (Mittler 238) tragen. In den Liedern 454 umgekehrt, wo wir das hören, was wir als die Erfüllung bezeichnen, was aber dort die Beziehung zu dem vorbereitenden Versprechen verloren hat, sieht der Liebhaber nur noch im Traume die Rosen schneien, beim Erwachen aber sie über sich blühen. Das muß eine rationalistische Aenderung sein. 406 hat das Aeltere bewahrt.

Das dem Traumgedicht Morungens neben der provenzalischen Canzone noch zu Grunde liegende Volkslied 447 wäre also nach alledem Teil einer Erzählung, in der Träume, Rosen und Zauberbrunnen eine geheimnisvolle Rolle spielen. Und weil für diese Dinge in einer viel älteren Zeit, als im 16. oder 15. Jahrhundert, der Ursprung gesucht werden muß, sind wir berechtigt, das Lied 447, das an sich keine Spuren hohen Alters an sich trägt, chronologisch weiter hinaufzuschieben. So können uns wohl diese Motive auch bei anderen Liedern Merkmale hohen Alters sein. In dem Volkslied, das in ganz besonders nahem Verhältnis zu einem Traumgedichte Neidhards (vgl. o. S. 27) steht, nämlich Uhland 58 heißt es, nachdem davon gesprochen, daß die Geliebte beständig im Traume erscheine:

„Wollt Gott, ich sollt ihr wünschen
zwo [EBL 390: drei] Rosen auf einem Zweig.“

Das erinnert uns an die Bedingung des Mägdleins in 117, ihr drei zwischen Weihnachten und Ostern auf einem Zweige gewachsene

Röslein zu bringen. — Versuchen wir, den alten Ursprung von 117 noch weiter zu erweisen, als es durch das oben über die Rosen-Bedingung Gesagte schon geschehen ist. In „des Knaben Wunderhorn“ I S. 78 lesen wir in einem Liede, daß unter einem Rautenbaum, der sonderbare Geberden gezeigt, Einer geträumt, was er nie vergessen kann:

„Es wollt ein Mädchen Wasser holen,
Ein weißes Hemdlein hat sie an,
Dadurch schien ihr die Sonnen
Da überm kühlen Bronnen.“

Die drei ersten Verse der 1. Str. und Teile der 2., die vom Rautensträuchlein handeln, hat dieses Gedicht mit demjenigen Traumlied gemeinsam, das Roethe AfdA 16 S. 79 mit Walther 94, 11 zusammengebracht hat, nämlich Uhland 290, besser aus Forster abgedruckt EBL 912a. Böhme meint, das Gedicht im Wunderhorn sei aus dem zuletzt genannten durch modernen Zusatz und Stücke aus einem anderen Liede entstanden. Bei diesem andereren Liede wäre natürlich an 117 zu denken, wo die eben zitierte Strophe vom Mädchen mit dem sonnendurchleuchteten Hemdlein wörtlich wiederkehrt. Nun beginnt aber die in einem handschriftlichen Liederbuch vom Jahre 1576 überlieferte Fassung c, in der zufällig diese Strophe fehlt:

1) Ich weiß mir ein Haselen-Sträuchlein,
Das neigt sich zu der Erden:
Ich weiß mir ein hübsches Mägdelein,
Das soll mein eigen werden.
2) Dein eigen das enwerd ich nicht,
Du bringst mir denn drei Rosen etc.

Haben die Herausgeber des Wunderhorns jenes Lied wirklich ähnlich so, wie Böhme meint, fabriziert, so könnten sie recht wohl die beiden Strophen vom Mägdlein und vom Rautensträuchlein aus der selben Quelle d. h. aus einer uns unbekannten Fassung von 117 entnommen haben, in der beide Züge vereinigt waren. Dieselben werden, meinen wir, zusammengehören, der Eingang von 117c wird also echt und nicht nur vorangestellt sein, um auf die Melodie zu helfen. Er ist uns interessant, weil wir ihm sehr alten Ursprung zuschreiben zu müssen glauben wegen des oben S. 30 erwähnten Liedes vom Diurner. Dem dort zum Dichter im Traume sich neigenden Rosenbaum entspricht in auffallender Weise das in 117c, in den Traumgedichten des Wunderhorns und EBL 912 mit seltsamen Ge-

berden zur Erde geneigte oder gewundene Rauten-, Haselen- oder Rosensträuchlein.

Viel beser als die Zugehörigkeit dieses unzweifelhaft sehr alten Zuges zu 117 ist die des anderen bezeugt von des Mädchens schneeweißem Hemdlein, durch das die Sonne scheint. Damit aber vergleichen wir Enikels Weltchronik 18784:

„ein brûner roc was ir [der Susanna] dach,
dar ûz sô lûht si als diu sunn."

In der Bibel heißt es von der Susanna an der entsprechenden Stelle nur, sie sei verschleiert gewesen. Enikel aber mag diese Wendung ihm wohlvertrauter Poesie eingefallen sein, als er von der Susanna erzählte:

(18721) eines morgens kôm diu frou gegân
in den garten wolgetân.
si gie schôn also balt
zuo dem brunnen, der was kalt.

Der Traum des Liebhabers in 454 von Rosenschnee und Weinregen, in dem wir die Erfüllung einer Bedingung erkannt, hat nichts mit dem Traume Walthers (75, 17—24) zu thun, in dem es Blumen auf das Liebespaar regnet. EBL 406 scheint allerdings dagegen zu sprechen; denn dort heißt es:

„Mir träumet also süße,
Wie mein feins Lieb gegen mir lief.
Sie thät mich freundlich umfangen
Sie gab mir viel der Freud u. s. w.

Wir haben hier also eine erotische Traumscene. Aber das Herabrieseln der Röslein nachher auf den Erwachten gehört nicht zu derselben, sondern entspricht demjenigen in 454, wo der Liebhaber im Traume allein ist. 406 weicht dann wieder darin ab, daß der Erwachte sich Blättlein abbricht, sie der Allerliebsten bringt und sich von ihr daraus ein Kränzlein binden läßt. Von den Strophen 7 und 8 haben wir den Eindruck des Gemachten. Das Lied ist von Val. Neuber 1550 und von Forster 1556 gedruckt worden, gebildeten Leuten, denen es mehr auf die Musik als auf die Konservierung des vorgefundenen, vielleicht nicht mehr ganz verständlichen Textes ankam. Neuber muß unserer Ansicht nach hier zwei Lieder verschmolzen haben. Das eine davon gehörte zu 454. Das andere entsprach mehr der Walther'schen Traumstrophe und war vielleicht

die Quelle desselben. Nicht Blumen-, aber Blätterregen, der auf ein Pärchen fällt, vermögen wir an zwei in Betracht kommenden Stellen nachzuweisen. Wir finden ihn erstens in dem weitverbreiteten und in mancher Beziehung altertümlich erscheinenden Volkslied EBL 683 und zweitens in Konrads v. W. Engelhard. Gottfrieds Tristan 455, 12—456, 18 ist zwar Muster für die betreffende Liebesscene im Engelhard (2893 ff.) gewesen, aber es finden sich doch auch interessante Abweichungen von dieser Vorlage. Hier wie dort bestellt die Herrin den Geliebten in den für jeden Unberufenen unzugänglichen Garten und bereitet dort, der Sommerhitze wegen, im Schatten eines Baumes ein Lager; hier wie dort vergessen die Beiden alles um sich und werden überrascht. Bei Konrad aber hält nicht eine Vertraute wie Brangäne Wache, sondern die Nachtigall. Engeltrud ist zwar auch wie Isolde zuerst im Garten, aber bei Engelhards Kommen heißt es von ihr:

Dô kam geslichen Engeltrût
über gras und über krût
hin gegen Engelharte.

Bei der Schilderung ihres durchsichtigen Gewandes hat Konrad Gelegenheit genommen, zu zeigen, daß er bei der bildenden Kunst in die Lehre gegangen. Dann V. 3160 wird von den Liebenden, die sich innig umschlungen halten, gesagt:

von loube hêtens ein geberc
daz in der Meie worhte.

Das dürfte Konrad doch wohl aus heimatlich-volkstümlicher Poesie entnommen haben. Im Anschluß hieran sei noch erwähnt, daß die schöne Ible im Lanzelot 4215 träumt:

wie si durch den schoenen clê
zuo der linden kœme gegân,
da sach siu einen ritter stân,
des gebærde was so guot . . .

An die eben herangezogenen von Susanna handelnden Verse der Weltchronik Einkels sei hier nochmals erinnert. Unter der Voraussetzung, daß es um 1200 schon ein Volkslied gegeben hätte mit dem Traume vom Mädchen, das auf einen Jüngling unter einer Linde zuging — was das Bild an sich betrifft, so denke man an Walthers Under der linden! —, erklärte es sich leicht, wie Hartmann dazu kam, Iw. 3510 ff. einen Traum einzuschieben: das Bild von Lunete, wie sie zu dem unter einem Baume schlafenden Manne

herantrat, bot den Anknüpfungspunkt; an ihn associierte sich die Idee des Traumes, der hier jedoch keinen erotischen Inhalt haben konnte.

Suchen wir jetzt nach einer Anknüpfung unseres oben rekonstruierten Rosen-Märchens an Aehnliches in alten Dichtungen, so denken wir zunächst wohl an Grimhildes und an Laurins Rosengarten. Das Blumen-Häuschen, das die Liebenden nach ihrer endlichen Vereinigung beziehen, erinnert an dasjenige, welches Nicolete in der afrz. Chantefable „Aucassin und Nicolete" baut, ein wenig auch an die Liebesgrotte Tristans. Doch kommen wir mit dem allen nicht weit. Wo sollen wir besonders auch die Träume, die in dem „Märchen" oder der Novelle eine so große Rolle spielen, unterbringen?

Traum und Tod oder Unterwelt hatten, sahen wir, nahe Beziehung zu einander. Kommt das hier in Betracht? Zu Anfang von Mittl. 979 hat das Mädchen einen 'schweren' Traum von Rosen, die in ihren Schoß gefallen. Nach ganz dem gleichen sagt in dem Lied 'Jetzt gang i ans Brünnele' die Erwachte: „Jetzt weiß ich nicht, lebt mein Schatz oder ist er tot?" Die Deutung auf Tod wäre also die nächstliegende. Aber das Mädchen kommt nachher mit dem Geliebten zusammen; wir hören von seinen weiteren Erlebnissen. Giebt es da einen Ausweg? . . .

Wir führen in unsere Untersuchung jetzt die älteste germanische Darstellung der Leonorensage, wie wir sie in der Edda finden, ein, weil wir von dieser aus auf einen Konnex von Motiven kommen, der dem oben betrachteten oder erschlossenen bis zu einem gewissen Grade analog ist. Vergegenwärtigen wir uns den Schluß von 'Helgakviþa Hundingsbana II' oder, wie wir besser sagen, von 'Volsungakviþa en forna'. Sigrun, der Tochter Hogni's ist von ihrem Bruder Dagr ihr Gemahl Helgi getötet worden. Zum Andenken des Toten hatte man einen Hügel aufgeworfen, und zu diesem Hügel sah eines Abends die Magd der Sigrun ihren einstigen Herrn, von vielen Männern begleitet, reiten. Nachdem er ihr versichert, daß es nicht Blendwerk sei, was sie sähe, geht sie, ihre Herrin zu rufen: Helgi sei da und bitte sie, seine blutenden Wunden zu stillen; der Hügel sei offen. Hoch erfreut geht Sigrun zu ihrem Gemahl in den Hügel und begrüßt ihn (nach Gering):

Str. 42. „Gieb trauten Kuß mir, toter König,
eh' du die blutige Brünne abwirfst;
mit Reif ist, Helgi, dein Haar bedeckt,
dein Leib triefend von Leichenthaue;

Str. 43. Hände wie Eis hat Hogni's Eidam —
wie kann ich Hilfe, o Held, dir schaffen?"

Helgi.

Str. 44. „Du selber, Sigrun von Sewafjoll,
du glänzende Sonne im goldenen Schmuck,
bist schuld, daß Helgi von Harmthau [1]) trieft;
täglich weinst du, Tochter des Südens,
eh' ins Bette du gehst, bittre Thränen;
als Blut fällt jede auf des Fürsten Brust,
kalt und eisig und kummerschwer."

Doch noch einmal will er sich des edeln Weines (dýrar veigar) freuen, froh will er und sollen alle sein;

„denn es weilt im Hügel das holde Weib,
des Tapferen Trost bei dem toten Gatten."

Sigrun schlug in dem Hügel ein Bett auf; sie wollte bei dem toten König ruhen, wie einst bei dem lebenden. Nachdem er sich im Genuß ihrer Liebe glücklich gefühlt, muß er gegen Morgen mit seinen Genossen fortreiten:

„Zeit ist's zu reiten gerötete Wege,
zum Flug zu spornen den falben Renner;
im West muß ich sein von Windhelms Brücke,
eh' Salgofnir das Siegervolk weckt."

Am nächsten Abend muß die Magd am Hügel Wache halten, bis die Herrin kommt, die nun die Hoffnung aufgiebt, daß Helgi wiederkehren werde. Vor Kummer und Schmerz starb die Königin früh. —

„Aufs schwarze Streitroß schwinge dich Sigurd,
Hierher lenke den hurtigen Renner — — —
Erinn're dich, Sigurd, was einst wir sprachen,
als wir beide beisammen im Bette saßen:
von Hel verhießest du heimzukehren,
ich, Fürst, versprach, dir zu folgen im Tod."

So flehte Gudrun, Giuki's Tochter, im Guprunarhvot ihren ersten Gemahl an, als sie ihrer Verzweifelung auf dem Scheiterhaufen ein

1) Das Wort eines so bedeutenden Kenners des Altnordischen, wie Finnur Jónson in Ehren, aber seine Anmerkung 'harmdogg' sei nichts, und 'hrædogg = valdogg = Leichenthau, Blut' sei dafür einzusetzen, ist unrichtig. Denn was unter dem Harmthau zu verstehen ist, wird sofort erklärt, und mit der ganzen Vorstellung kommt natürlicherweise auch dies Wort nur einmal vor, wie gleich nachher 'draumþing' und wie manche Namen in den Helgiliedern.

Ende machte. Auch Sigrun wollte erst wieder froh sein, wenn sie Helgi auf Wigblärs Rücken sähe (Str. 35). Ist sie durch jenen Besuch zufrieden gestellt? Nein, am nächsten Abend erwartet sie ihn wieder, und sie starb früh vor Kummer und Schmerz, wie die Prosa am Schlusse berichtet. War das wohl 'das Ende vom Liede'? War es so einfach und trocken erzählt? Der Schreiber, in dessen Zeit der Glaube, daß Menschen wiedergeboren werden können, für „alter Weiber Wahn“ galt, kann Spukgeschichten, für deren Poesie ihm das Verständnis fehlte, weggelassen haben. Helgi kann Sigrun, als sie starb, zu sich geholt, Hoffnungen auf Wiederkehr muß er ihr wohl gemacht haben; warum erwartete sie ihn sonst nachher am Hügel? Er kam jedoch am nächsten Tage nicht. Zu welcher Zeit oder beim Eintreten welches Ereignisses hätte er dann wohl sein Versprechen eingelöst? Auf welches hätte er eventuell vertröstet? Vielleicht auf eine Zeit, wo es freundlicher bei ihm drunten ist? Wir haben von dem Ungemach gehört, das der Tote bei allzu großem Jammer seiner Frau erduldet. Wie es drunten bei ihm aussehen würde, wenn sie ihre Thränen zu stillen vermöchte, darüber geben uns zwei nordische Balladen Auskunft. In der einen von ihnen, der dänischen von Aage und Else, deren Uebersetzung EBL Bd. 1 S. 606 zu finden ist, schleppt sich der Tote, der drunten die Klagen seiner Verlobten hört, gar mit seinem Sarge vor ihr Kämmerlein und erzählt folgendermaßen seine „Erlebnisse“ drunten:

„Jedesmal wenn du dich freust,
Und dir dein Mut ist froh,
Da ist mein Sarg gefüllet
Mit Rosenblättern rot:
Jedesmal du bist voll Sorgen,
Und dir ist schwer dein Mut,
Da ist mein Sarg gefüllet
Ganz mit geronnenem Blut.“

Gleiches hören wir in dem schwedischen Liede EBL 1 S. 605 in dem der Hergang weniger grausig dargestellt ist. Wenn es Rosen bei ihm gäbe, dann wolle er Sigrun heimholen, kann Helgi beim Scheiden versprochen haben.

In einem rumänischen Lenorengedicht (Idg. Forsch. IV 446) hat der angekommene Reiter Aehnliches zu leiden gehabt, wie Helgi. Er sagt: „Bin gekommen auf dem Wege zu Pferd, bin von weit hergekommen, viel Regen hat auf mich geregnet und meinen ganzen Körper durchnäßt. Mein Haar ist noch nicht trocken.“

Verwandtes auf deutschem Boden [1]) finden wir zunächst in den besonders im Osten verbreiteten Volksliedern vom Vorwirt, von denen uns in EBL unter 199a und b zwei Proben mitgeteilt sind. Ein Mann kommt dort beim Hüten von sechs grauen Rossen auf dem Kirchhof an das Grab seines Vorwirts d. h. des ersten Mannes seiner Frau, da tönen ihm schwere Vorwürfe aus dem Grabe entgegen. Der schlimmste ist, daß er den im Grabe Liegenden vor Jahresfrist ermordet. Schließlich wird er mit dem Auftrag an seine Frau entlassen, dem Toten ein trockenes Hemd zu bringen: „Das erste ist mir geworden so naß; was weint sie immer, was thut sie das?" Als der Frau dieser Wunsch mit saurer Miene ausgerichtet wird, eilt sie sofort, um ihn zu erfüllen, mit einem weißseidenen Hemd und dem Rocken an das Grab und klopft an dasselbe. In a läßt sie sich durch Warnungeu von unten bestimmen, wieder heimzukehren, in b aber von ihrem Vorsatze, zu dem geliebten Manne hinabzusteigen, nicht abbringen; sie mußte dann unten bleiben. —

Henzen erklärt in seiner früher zitierten Dissertation S. 30 f. jenen Besuch Helgi's für einen Traum. Wir können seiner Beweisführung nicht ganz beipflichten. Aber einen visionären Zug werden Begegnungen mit Toten, so leibhaftig diese auch erscheinen, immer haben. Wirklich im Traume erlebt nun aber ganz Aehnliches, wie Sigrun, in der Klage (Edzardi 3155 ff.) Rüdegers Gemahlin. Wir haben hier, was man noch nicht bemerkt hat, das älteste deutsche Zeugnis für die Leonorensage.

Von der Zinne der Burg zu Bechelaren schauen Gotlind und Dietlind sehnsüchtig aus, ob Rüdeger und die Seinen nicht endlich heimkehren. Da auf einmal Staub auf der Straße! Aber die Freude macht nur zu bald schwerer Beklommenheit Platz; denn traurig ist der Mannen Gebahren, und reiterlos blickt Boymunt, das treue Schlachtroß, oft zurück. Was Dietlinds höchste Verwunderung erregt, das tritt für Gotlind schon in einen fürchterlichen Zusammenhang mit dem, was sie verwichene Nacht geträumt und was sie jetzt erzählt: Grau sah sie Rüdegers Haar, Schnee hatte das Gesinde

1) Als Zeugnis für den Glauben, nach dem Tote durch die Thränen der Ueberlebenden gequält werden, kommt bekanntlich das Märchen vom Kind mit dem Totenhemdchen (EBL, 200 vgl. auch 202) in Betracht. Bei 202b ist Böhme ein kleiner Lapsus passiert. Das aus dem Liederbuch eines elsässischen Bauernmädchens abgedruckte Gedicht ist eine Uebersetzung Chamisso's aus dem Litauischen (vgl. Ausg. in Cotta's Bibl. d. Weltlitt. Bd. II S. 143).

bei ihm bedeckt, ein arger Regen alle durchnäßt, ihr eigenes Haupt war alles Haares bloß. Doch damit nicht genug. Rüdeger hieß sie in einen 'gadem vinster genuoc' eingehen, in dem sie ihren Gemahl fand. Er schloß die Thür hinter ihr, ungern war sie darin, doch sie kamen beide nicht mehr heraus. Was das bedeuten mag, die Arme wagt's nicht auszusprechen, und Dietlind kann auch nur mit dem alten Trostwort 'liebiu muoter, troume sint sumelîche senfte die andern starc' erwidern und die Erzählung eines eigenen traurigen Traumes einleiten: Ihres Vaters Roß war ihr erschienen, wie es einher sprang und mit der silbernen Satteldecke klirrte; aber eines 'wazzers ez getranc, sâ ze stæte ez versanc'. Mehr sprachen sie nicht mit einander, sondern sie gingen zusammen traurig weg. Mag diese unendlich stimmungsvolle Partie zur alten Rüdegersage gehören, mag sie sonst woher entnommen sein, dem Traume der Gotlind haben ursprünglich sicher konkrete Sagenvorgänge korrespondiert, die auf das lebhafteste an jene am Schlusse des Helgiliedes erinnern. Seine Bilder symbolisierten nicht nur allgemein den Tod Rüdegers und der Seinigen, sondern sie stellten auch dar, und zwar ganz genau, wie die treue Gattin mit dem geliebten Toten wieder vereinigt werden sollte. Es ist etwas ganz anderes, wenn die Gräfin Terzky im Traume ihren Schwager mit seiner ersten Gemahlin reich geputzt zu Tische sitzen sieht; ähnlicher schon, wenn sie Wallensteins Zimmer aufsuchen will und in die Kartause zu Gitschin tritt, die er gestiftet, und in der er begraben sein will.

Einen ähnlichen Traum wie Gotlind hat Alde im Karl Meinet (503, 40—65). Ein graubärtiger Alter findet sie in demselben allein im bloßen Hemd auf einem Stein im Walde sitzen. Er nimmt sie unter seinen Mantel, ohne sie weiter zu berühren, führt sie auf einen Berg und läßt sie in einer Kirche, wo schwarze Mönche sind, und wo sie zu ihrem Schmerze Oliver und Roland scheinbar tot zwischen zwei Pfeilern liegen sieht. Nachher (504, 24—36) glaubt sie, sie befinde sich in einem gleichen dunklen Raume und sehe O. und R. vor sich in zärtlicher Umarmung. Sie geht auf sie zu. Jene aber wenden sich ab und kennen sie nicht. Als dann Alde ihre ahnungsvollen Träume vom Tode ihrer Lieben bestätigt sieht, als sie an ihrer Bahre zusammenbricht, da dünkt es sie in ihrer Ohnmacht, daß ihr Bruder O. sie mahne, mit ihm und Roland aus diesem Lande zu fahren. Nachdem sie erwacht und einem Pfaffen das gebeichtet, verscheidet sie in Karls Armen. In einem niederdeutschen Gedicht, das die Nonnen von Gent mit Vorliebe sangen (EBL 91),

steht auch ein Weib, Godelinde mit Namen, das den in die Schlacht gezogenen Roland liebt, morgens von schweren Träumen auf (Str. 7). Und als sie das Schreckliche erfahren hat, will sie in ein Kloster gehen, um als reine Jungfrau ihrem Roland treu zu sein. — Finden wir also in der Klage in dem Traume der Gotlind ähnliche Erlebnisse mit einem Toten vorgeführt, wie sie im Helgiliede, falls nicht als wirkliche Vorgänge, so doch höchst plastisch erzählt werden, so ist das ein weiteres Zeugnis für die Richtigkeit der früher von uns gemachten Beobachtung, daß die Vorgänge in Träumen, soweit es sich nicht um Omina handelt, im weiteren Verlauf der Sage selbst genau ihr Widerspiel finden. Wollen wir konsequent sein, so müssen wir aus Grimhilde's Traum (Nib. 924) von den zwei über Sigfrid zusammenfallenden Bergen schließen, daß der Held in die Erde aufgenommen worden ist in ähnlicher Weise, wie Nyblings Söhne nach dem Seyfriedsliede (Str. 134) mit ihrem Schatze an die Erdoberfläche kamen, als nämlich „der berg thet wagen". Denn bloß symbolisch wird das Traumgeschehnis nicht sein, da der Aufenthaltsort des toten Helden, wie sich noch zeigen wird, unterirdisch gewesen sein wird. Von Roland und Oliver hat Alde zweimal einen parallelen Traum: K. M. 503, 14—17 „mich duchte weirliche, | we sy de erde entfeyngen | und mit der erden under geyngen | in dat affgrunde"; und 504, 20—23 „Mich dochte, so we de erde under eyn neder geynge | ind sy beyde beveynge | do geynck mir groes ruwe zo."

Der Traum der Gotlind deckt sich nicht genau mit dem Vorgang im Helgilied. Von Helgi ist nicht, wie von Rüdeger, gesagt, daß er ergraut gewesen. Der Schnee dagegen wird wohl nicht nur auf des Markgrafen Gesinde, sondern auch auf ihn selbst, wie auf Helgi gefallen sein; in Bezug auf den Regen wird das durch den Wortlaut noch näher gelegt. Die Haarlosigkeit der Gotlind ist vielleicht mit dem in Grimms Myth.[4] III S. 29 angegebenen Sagenzug in Verbindung zu bringen, daß „der alte Mann im Berge die zu ihm eintretenden Menschen kahl schert". Wenn die Markgräfin beim Betreten des dunklen Raumes ihren Gemahl schon darin stehen sieht, wird er sie wohl, wie Helgi die Sigrun, oder wie der Vorwirt die Frau seines Mörders durch eine dritte Person geheißen haben, zu ihm zu kommen. Ist nun der dunkele Gaden der definitive Aufenthaltsort der Beiden, aus welchem Gotlind wirklich nicht wieder herauskommt, so wie die Schöne im Vorwirtsgedicht unten verbleiben muß? Oder entspricht er dem Hügel im Helgiliede, als der Ort für ein unheim-

liches Rendezvous, nach welchem zunächst wieder eine Trennung folgt? Es wäre denkbar, daß es sich in dem zu Grunde liegenden Liede um eine vorübergehende traumhafte Entrückung der Seele zu dem geliebten Toten, wie im Karl Meinet, gehandelt hätte; die endgültige Vereinigung hätte dann der bald folgende Tod gebracht. Was es mit Dietlinds Traum für eine Bewandtnis hat, können wir ebenso wenig entscheiden. Entweder ist das Versinken des eben noch springenden Pferdes ein vom Dichter ersonnenes Symbol für „heute rot, morgen tot“, oder es gab im Volksaberglauben von alters her ein solches auf den Tod weisendes Omen, oder endlich die Sage bot eine wirkliche Entsprechung. Im letzten Falle würde freilich das Roß kaum ohne Reiter hinabgesunken sein.

Diese Partie des sonst meist sehr trockenen mittelhochdeutschen Gedichts tritt so in Parallele zu einer Scene der Helgisage, die eine mythologische Erklärung fordert. Sigrun ist Walkyre, wird als Walkyre Kara mit Helgi zusammen wiedergeboren und ist selbst Wiedergeburt der Swawa. Von den sich schüttelnden Rossen Swawa's und der ihr folgenden Walkyren aber rinnt nach Helg. Hjorv. Thau und Hagel hinab. Hrimgerd, Swawa's Nebenbuhlerin, muß wohl, wie der Name sagt, zu Kälte und Feuchtigkeit Beziehungen haben; ihre Mutter lag vor des Herrschers Schiffen und hatte des Meerbusens Mündung gesperrt; ihr selbst wird, das gethan zu haben, irrtümlich vorgeworfen. Sigruns Bruder, der zur Ermordung Helgi's von Odin den Speer erhält, ist Dagr, doch wohl der Tag; an Symons nüchterne und künstliche Erklärung für das Erscheinen dieses Namens hier (PBB IV 169f.) glaube ich nicht. Sigrun dürfte danach also wohl ein mythologisches Wesen sein. Zu dieser Annahme werden wir noch bei einer anderen Ueberlegung gedrängt. Wir haben oben von der durch EBL 447 dargestellten Scene immer als von einem winterlichen Besuche gesprochen, wegen des Schnees, durch den der Wanderer kommt, und dann auch, weil Begegnungen in der freundlicheren Jahreszeit vorangehen und folgen. Von Schnee etc. wurde nun augenscheinlich auch Helgi nicht nur in seiner Totenbehausung, sondern auch unterwegs, wie der Reiter des rumänischen Volkslieds gequält: hár 's þitt Helge hélo þrunget. Er besucht Sigrun am Abend, zu welcher Zeit sie immer am heftigsten weint. Wir müssen die seltsam klingende Frage stellen: Wird Helgi wohl an einem freundlichen Sommerabend gekommen sein? Wenn im Jenseits allenfalls nach altem Glauben eine schwer vorstellbare Umsetzung menschlicher Thränen in Schnee stattgefunden haben könnte,

so werden doch die Unbilden des Wetters, von denen der Tote bei dem Ritte zu leiden hat, nicht nur für ihn, sondern für die ganze Natur existieren. Ist aber der Reif und Schnee, von dem Helgi und Sigrun sprechen, der natürliche, dann kann das Wesen, von dessen Thränen er herrühren soll, nur am oder im Himmel seine Wohnung haben [1]).

Eine Sage vom Besuche eines Toten, der die Geliebte zu sich holt, ist nur grausig, wenn menschliche Verhältnisse vorausgesetzt werden; denn es treten da die häßlichen Nebenvorstellungen von Sarg, Grab und Verwesung hinzu. Sind aber übermenschliche Wesen die Helden, so bedeutet ihr Sterben nur einen Wechsel des Aufenthaltsorts, nur ein Vertauschen des Lebens über der Erdoberfläche mit einem solchen unter ihr: „von Helgi und Sigrun erzählt man, daß sie wiedergeboren seien". Daß in unseren deutschen Volksliedern die Beiden so fröhlich ihr Blumenhäuschen beziehen, würde also noch kein Grund sein, die Vermutung ganz abzuweisen, daß

1) Im Lied von Baldrs Träumen klagt die von Odin aus der Tiefe heraufbeschworene Seherin über die beschwerlichen Wege, die er sie zu gehen genötigt: „mich beschneite der Schnee, mich schlug der Regen, mich beträufelte Tau, tot war ich lange" (Gering). Danach wäre es drunten wohl immer so unwirtlich, falls nicht etwa die Alte von den Vorboten des Winters zu leiden hat, dessen Sieg über den Sommer ja nach der Ansicht Vieler durch Baldrs Tötung symbolisiert wird.

An dieser Stelle sei auch hingewiesen auf das Auftreten des geheimnisvollen Ritters Gasozein in der Krone Heinrichs v. d. T. (vgl. o. S. 50 Anm.) G. reitet nachts vom Schwarzdornlande durch eine Furt, also wohl aus der Unterwelt (vgl. Golthers Hdbch. d. Myth. S. 474 unten) bei Frost und Schnee in leichtem Gewand und mit einem Schapel von gelben und roten Blumen auf die Haide und bringt der Liebsten, Artus' Gemahlin Ginover, die er als sein altes Eigentum beansprucht, ein Ständchen. Die Ritter, die mit ihm kämpfen wollen, verfallen in Schlaf und glauben, als er sein Lied singt, zu träumen. —

Soll man vielleicht die angelsächsische „Klage der Frau" für die sogen. Leonorensage in Anspruch nehmen? Der den Verwandten verhaßte Gemahl dessen Rückkehr von der Frau heiß ersehnt wird,

gewát heonan af léodum
ofer ýða gelác.

Gegen Ende heißt es von ihm:

mín fréond siteð
under stánhliþe storme behrímed,
wine wérigmód waetre beflówen
on dréorsele! Dréogeð sé mín wine
micle módceare: hé gemon tó oft
wynlícran wíc.

sie im naturmythischen Kerne identisch wären mit Helgi und Sigrun, die in der (mit Grün und mit Blumen sich bedeckenden) Erde der Wiedergeburt harren. Ob diese Gleichsetzung berechtigt wäre oder nicht, ist uns hier weit weniger wichtig, als daß wir in alter nordischer Dichtung das Vorhandensein ähnlicher Motive in sich von selbst ergebender gleicher Verkettung wie in den von uns zu einem kleinen Bau zusammengefügten Volksliedern nachgewiesen zu haben glauben.

Nur wenige Worte noch über das Traummotiv! Es scheint in den deutschen Liedern Beziehung zu dem Brunnen zu haben. Auch in unserer nordischen Dichtung sind die Träume vielleicht an einer bestimmten Lokalität zuhause. Als Sigrun am Abend nach dem Besuch hinaus zu dem Hügel kommt, wo die Magd Wache hält, warnt diese ihre Herrin vor dem Wahnwitz, allein in der Nacht zu den Draug-Häusern gehen zu wollen. Da Sigrun schon am Hügel ist, kann damit nicht dieser, sondern nur die Totenbehausung, von der Helgi hergeritten, gemeint sein. Sigrun muß daher die Absicht geäußert haben, da Helgi nun nicht mehr komme, ihn ihrerseits aufzusuchen, so wie in der dänischen, schwedischen und von Herder übersetzten englischen Ballade das Mädchen zu dem Geliebten hinabgehen will. Das Gespenst lockt hinunter, wie schon sein Name besagt. Dazu muß man nun Sigruns Worte am Schlusse ihrer letzten Klage, daß Helgi nun nicht mehr zu erwarten sei, halten: ók drífr drótt oll draumþinga til. Gering übersetzt das: „und (da) Schlummer allen die Augen schließt“, faßt also ebenso wie Henzen ‘draumþing’ als Kenning für ‘Schlaf’ auf. Fritzner dagegen übersetzt in seinem Ordbog das nur hier vorkommende Wort genau: ‘Versammlung der Träume’. þing bedeutet auch den Ort der Versammlung. Will man mit solcher eigentlichen Bedeutung des Worts auskommen, so kann man unter der drótt nur Helgi, den Herrscher von Walhall mit seinem Gefolge, und unter den Traum-Dingen nur jene Draughäuser verstehen, zu denen das Siegervolk der Einherier, das einen Auszug unternommen, schon heimgeeilt ist. Was wir von der drótt annehmen, das that nach dem Chronicon Urspergense (Mon. Germ. 8, 261) eine große Schar von bewaffneten Kriegern, von Geistern gefallener Ritter. Dieselbe kam einige Tage hinter einander aus einem Berge bei Worms hervor und verschwand nach einigen Stunden wieder darin. — Im Vorwirtsgedicht hört die Frau über des Toten Aufenthalt, außer daß sie da nichts backen und waschen könne, noch, daß man da nicht Glocken und Vogelgesang vernehme,

keinen Wind wehen, keinen Regen sprühen und keinen Hahn krähen höre. Nun erfahren wir in einem Liede vom Rosenkranzsingen aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts (Uhland 2), daß in 'helles grunt' der Stein liege, den 'nie kein glock überschal, nie kein hunt überbal, nie kein wind überwag, nie kein reg übersproug'. Ein solid-bürgerliches Grab scheint also die Behausung des Vorwirts nicht zu sein. Es ist aber interessant zu sehen, wie die Phantasie der verschiedenen Völker bei Ausmalung ähnlicher Stätten auf dieselben Züge kommt. In Ovid, Metamorph. XI 592 wird ein hohler, von Nebel und Dämmerung erfüllter Berg geschildert, in den nie ein Sonnenstrahl dringt, in dem kein Hahnenschrei, kein Hundegebell, keine Gans die Ruhe stört, kein Lüftchen sich regt. Dieser Berg aber ist die Wohnung des Schlafgottes und der Träume [1]).

In der Eyrbyggjasaga C. 11 (vgl. Golthers Handb. S. 479 u. 488) sieht ein Hirte, wie die Seelen der Verstorbenen in den Berg Helgafell eingehen und von den Geistern mit großem Schalle und Hörnerklang begrüßt werden. Nach C. 4 (Golther S. 89 u. 249) glaubten die Thorsnesingar nach Helgafell entrückt zu werden. Und das kam daher, daß Thorolf Mostrarskegg einem von ihm „Helgafell" genannten Berge große Verehrung zugewandt und geglaubt hatte, er werde dort hineinfahren, wenn er sterbe, seine Verwandten aber ins Vorgebirge. Da unser Helgi, dessen Namen „der Heilige" bedeutet, mit Odin zusammen in Walhall herrschen soll, werden wohl nach ihm solche Hügel genannt gewesen sein, Walhall aber im Berge gelegen haben, was Golther S. 289 f. für das Ursprüngliche hält. Hat aber Helgafell nichts mit der Person Helgi's zu thun, so müssen wir es als einen artigen Zufall begrüßen, daß wir im Teile II dieser „Untersuchungen" zwar nicht einen heiligen Berg, aber ein „heiliges Grab" einem Brunnen entsprechen sehen, zu dem Rosen und Träume Beziehungen haben.

Wir haben hier an Dinge gerührt, die nie ganz aufgehellt werden können, auf deren Vorhandensein aber doch immer wieder aufmerksam gemacht werden muß, damit man sich nicht einbilde, alle tieferen Rätsel der mittelalterlichen Sage und Litteratur

1) Man denkt hier auch an die Schilderung der elysischen Flur im vierten Gesang der Odyssee. Ueber die Träume bei Homer s. Nägelsbach, Homerische Theologie [2] S. 182—185.

könnten bei rechter Anwendung der äußerlichen philologischen Mittel gelöst werden. Vor allem aber haben wir zeigen wollen, wie aus epischer Poesie sich lyrische entwickeln könne. Aus dem „Ich“ von Monologen und Dialogen epischer Personen wird immer mehr das Ich von allen denen, die das Lied singen, und schließlich gar dasjenige eines einzelnen Kunstsängers, der den alten Stoff mit seinem Geiste durchdringt und ihn ganz oder teilweise zu einer Offenbarung seines individuellen Innenlebens benutzt. Wir stehen im Wesentlichen auf dem Standpunkt, den Wilmanns in der Einleitung zu seinem Buche über Leben und Dichten Walthers von der Vogelweide vertritt. Wir verstehen unter Volksliedern zur Zeit Morungens und Walthers balladenartige Gedichte ähnlich denen, aus welchen sich die Anhänger der Liedertheorie das Nibelungenlied zusammengesetzt denken. Das Volk der späteren Zeiten hat unter ihnen eine Auslese getroffen und die, in welchen die allgemein menschlichen Gefühle der Liebesfreude und des Liebesleids zum Ausdruck kommen, vor den von Schlacht und Haß handelnden und besondere Verhältnisse voraussetzenden bevorzugt. Die epischen Bestandteile verflüchtigen sich immer mehr. Darum ist aber auch Unverständliches nicht immer als thörichte Zuthat, sondern zuweilen als rudimentärer Rest zu betrachten.

Weil lyrische Lieder meist nur behandeln, was die Menschen zu allen Zeiten fühlen und denken, kann man leicht ihr Alter unterschätzen. Ein ums Jahr 1600 lebender schlichter Bürgersohn könnte der Dichter von EBL 453 sein und könnte hinter dem Ich dieses Liedes stecken. Eine Nachtigall singt darin wonniglich dem aus schwerem Traume Erwachten zu:

„Steh auf, du guter Geselle,
Und reit du durch den Wald,
Sonst wird deine Liebe sagen,
Sie führ einen andern Gesell'n.“

In eine ganz andere Beleuchtung tritt das Lied, wenn wir danebenstellen, was dem auch in fremdem Land schlafenden und schwer träumenden Moringer EBL 28 Str. 14 ein Engel (für älteren Vogel, wie Gudrun 1166 ff.) zurief:

„Entwache Moringer! es ist Zeit,
Kummst du heint nit heim zu Land,
Der Jung von Neifen nimmt dein Weib.“ —

Es genügt auch nicht, die Benutzung alter epischer Wendungen

und einzelner Motive[1]) in der Lyrik aufzuzeigen, wie in trefflicher Weise geschehen ist. Wer ein Liebeslied zu dichten begann, der hatte häufig eine bestimmte Situation[2] nicht nur aus seinem eigenen Leben und Erfahrungskreise vor Augen, sondern auch aus Sage und Dichtung, die ihm wie seinen Zeitgenossen innig vertraut war, in die er sich nicht erst hineinzufühlen brauchte. Bei den Untersuchungen über das deutsche Tagelied ist man so vorgegangen, als ob ein lyrisches Gedicht kondensierte Empfindung wäre und und nur die notwendigsten epischen Elemente sozusagen nachträglich hinzugenommen würden. Man rekonstruierte einen Urtypus, an dem dann nur leicht geändert worden wäre. Wir sind anderer Ansicht. Eine Schablone für das Tagelied hat es allerdings gegeben; aber sie hat sich erst später herausgebildet. Aus ganz verschiedenen Quellen stammt, was als „Tagelieder" zusammenzufassen wir vielleicht, wenigstens für die ältere Zeit, gar nicht berechtigt sind. Jedenfalls ist nicht Differenzierung das Spätere, sondern, hauptsächlich unter romanischem Einfluß, die Konvergenz. Ein paar Beispiele mögen das erläutern.

In Wolframs Tagelied 7, 41 erscheint kein Wächter. Nach der herkömmlichen Methode hätte man nun zu fragen: Ist derselbe hier absichtlich weggelassen, oder ist sein Fehlen das Ursprüngliche? Wir sehen uns aber das Gedicht auf die vorausgesetzte Situation an und finden, daß hier der warnende Wächter gar keinen Zweck hätte. Nirgends eine Spur, daß es sich um ein verbotenes Liebesverhältnis handelt! Es gab noch genug andere Gründe für einen Ritter, am Morgen zu scheiden, als die Furcht vor einer Entdeckung. Zahllos sind die Scenen in mittelalterlichen Sagen und Romanen, in denen der Mann, etwa weil er sich nicht verliegen will, bei Anbruch des Tages von dannen zieht und mit der unglücklichen Frau vorher kost und spricht wie hier. Bei Wolfram, der in 5, 34 das eheliche Glück preist, ist die Schilderung einer solchen Scene kein

1) Hier sei noch eine Parallele aus alter Epik nachgetragen zu Hätzlerin 7, 17: 'mich daucht, ich wär in himels trôn und hett mein lieb umbfangen schon'. In der altdänischen Ballade nämlich von Hafbur und Signild (Grimm S. 93), einem unglücklichen Liebespaar, dessen Geschichte auch von Saxo Grammaticus erzählt wird und in Skandinavien durch viele Jahrhunderte bekannt gewesen zu sein scheint (Grimm S. 509), träumt der Held:

„Mir däuchte, ich wär im Himmelreich, in einer so schönen Stadt,
Ich hatte meine Liebste in dem Arm, wir folgten den Wolken nach."

Auf den Rat seiner Mutter geht Hafbur zur 'Jungfrau im Berge' und läßt sich den Traum deuten.

Wunder. Man braucht nur den Anfang des eben schon herangezogenen Moringerlieds zu lesen. Hier findet man genau dieselbe Situation. Die Frau des Moringer fragt:

„Wem befehlent ihr Land und Leut?
Wer soll nun mein treuer Pfleger sein?“

Denselben Sinn hat Wolfr. 8, 42: ‘weme wilt du mich lâzen? Das ist keine rhetorische Frage, bei der an den verhaßten Gemahl gedacht würde, dem der Geliebte die Unglückliche zurückließe. Die Gefühlsmischung, die in solchem Ausruf läge, wäre kaum stilgemäß. Das ‘nu kum schier wider ûf rehten trôst’ hat nun nichts anstößiges mehr.

Wo es sich um ‘tougenlîche minne’ handelt, wie in Wolframs anderen Tageliedern, da ist der Wächter am Platze. Ob er nun von dem Zusammensein der Liebenden weiß, es begünstigt, oder ob er zu fürchten ist, ob er dem Mann oder der Frau näher steht, ein custos oder custodiens ist, das kommt bei originellen Dichtern ganz darauf an, welche epischen Verhältnisse ihnen vorschwebten. Keine von diesen Darstellungen braucht ursprünglicher als die andere zu sein. Immer lassen sich Parallelen in der Epik finden. Nur darf man dieselbe nicht wie de Gruyter als eine Fundgrube zu nachträglicher Bereicherung, zur Füllung der fertigen Form ansehen. — Anders wiederum sind die Verhältnisse in dem unter Dietmars von Eist Namen überlieferten Tagelied MF 39, 18. Hier braucht gar kein Liebesgenuß hinter den Beiden zu liegen. Der Mann scheint vor allem erquickenden Schlafes zu bedürfen; die Geliebte wacht für ihn, wie Hildegund für den müden Waltharius (W. 500 ff. und 1177 ff.), der sein Haupt in ihren Schoß gelegt und gebeten hat, ihn nicht vor der Zeit zu wecken. — Man muß diese Lieder nicht allein in eine und dieselbe Form zwängen.

Und nun noch ein „Tagelied“ eigener Art, das man noch nicht als solches beachtet hat! Es ist eben jener Schluß des letzten Helgigedichts. Hier ist es ein Toter, der im Scheine des Morgenrots nach glücklicher Nacht von dannen reiten und in weiter Ferne sein muß, wenn der Hahn kräht. In diesem Tagelied hat der „Haß des Tages“ besondere Bedeutung; denn hier ist der Tag der von Sigrun gräßlich verwünschte Mörder des Geliebten.

Frommannsche Buchdruckerei (Hermann Pohle) in Jena. — 1574

SAGEN-
UND
LITTERARHISTORISCHE UNTERSUCHUNGEN.

VON

EMIL BENEZÉ.

II.

ORENDEL, WILHELM VON ORENSE UND ROBERT DER TEUFEL.

HALLE A. S.
MAX NIEMEYER.
1897.

ORENDEL, WILHELM VON ORENSE UND ROBERT DER TEUFEL.

EINE STUDIE

ZUR

DEUTSCHEN UND FRANZÖSISCHEN SAGENGESCHICHTE

VON

EMIL BENEZÉ.

HALLE A. S.
MAX NIEMEYER.
1897.

Vorbemerkung.

Der zweite Teil meiner „Untersuchungen“ erscheint von dem ersten getrennt in einem besonderen Hefte, aus gewissen äufseren Gründen sowohl, als auch deshalb, weil sich jener fast allein an das Interesse von Germanisten, dieser aber zugleich an das von Romanisten wendet. Der eine kann ohne den anderen gelesen werden. Im tieferen Grunde freilich bietet der zweite die Fortsetzung und Ergänzung des ersten.

Der Graurock.

Heinzel hat (W. S. B. 126 S. 84 f.) das einstige Vorhandensein einer „historischen Anekdote" von einem König von Jerusalem vermutet, die der Erzählung von Orendels Aufenthalt beim Fischer Ise entsprochen hätte. Fast scheint es, als könnten wir etwas dergleichen hier bieten; freilich wird die Anekdote, die wir meinen, nicht von einem König von Jerusalem selbst berichtet, aber doch von einem älteren und berühmten Angehörigen des Geschlechts der Grafen von Anjou, das drei Träger jener Würde gestellt hat. Wir meinen eine Episode in den Gesta Consulum Andegaviensium,[1] die, weil sie augenscheinlich auf dichterischer Quelle beruht, die Aufmerksamkeit der Romanisten bereits auf sich gezogen hat, und mit den angrenzenden Partieen von Lot, Romania XIX p. 378 ff. abgedruckt ist. — Schon die älteste, aus dem ersten Viertel des 12. Jahrhunderts stammende Redaktion jener Chronik erzählt folgendes: König Hugo wurde einst hart bedrängt, als nämlich der Däne Huasten nach dreijährigen Verwüstungen an der französischen Küste im Bunde mit den flandrischen Grafen Edward und Hildwin, seinen Vettern, und mit 15000 Dänen und Sachsen, vor allem aber in Begleitung des Riesen Hethelwulf — auf fränkisch hiefs er Haustuin — unter Sengen und Brennen vor Paris rückte und das Thal von Montmorency besetzte. Eingeschlossen in seiner Hauptstadt, entbot Hugo für das Pfingstfest die Grofsen seines Reichs zu sich. Zugleich mufste er, nachdem mehrere seiner Ritter im Zweikampf mit Hethelwulf gefallen waren, um nicht noch mehr zu verlieren, verbieten, den täglichen Herausforderungen des

1) Chroniques des comtes d'Anjou publiées pour la Société de l'Histoire de France, par Marchegay et Salmon p. 78 ff.

Riesen künftighin Folge zu leisten. Sobald der Graf Gosfrid von Anjou des Königs Botschaft empfing, machte er sich schnell auf. In Orleans, wo er näheres von der Kraft und Furchtbarkeit des Riesen erfuhr, trennte er sich unter dem Vorwand, einen Freund besuchen zu wollen, von den Seinigen und eilte mit einem Ritter und zwei Knappen voraus, blieb die Nacht in Etampes, kam dann in die Nähe von Paris, übernachtete, um nicht erkannt zu werden, bei St. Germain bei einem Müller und liefs sich am nächsten Morgen mit dem Ritter und einem einzigen Pferde von zwei Müllern über die Seine setzen. Indem er die drei in dem Boote zurückliefs, ritt er über eine liebliche Heide dem Dänen, dessen Geschrei er schon von fern her gehört, entgegen. In einem ausführlich geschilderten Kampfe besiegte er ihn. Er schneidet dem Riesen den Kopf ab und giebt ihn, nachdem er zum Boote zurückgeritten, dem Müller, seinem Wirte, damit derselbe ihn in die Stadt trage. Darauf begiebt sich der Graf, so heimlich wie er gekommen, wieder zu den Seinigen zurück und mit diesen dann nach Paris. Niemand hatte ihn erkannt, weder diejenigen, die von der Stadt aus dem Kampfe zugeschaut hatten, noch der Müller selbst, der, mit dem Kopfe in die Stadt gekommen, dem König nur sagen kann, er würde den Sieger wieder erkennen, sobald er ihn sähe. Der König überlegte anderes und schwieg.[1] Während nun die Dänen, die zur Freude der Bürger von der Stadt zurückgewichen waren, die Umgegend verwüsteten, fanden sich die Edeln Frankreichs am Hofe ihres Königs ein. Und dann heifst es weiter: 'Gosfridus comes Andegavensis, indutus tunica illius panni, quem Franci „grisetum“ vocant, nos Andegavi „buretum“, inter principes sedebat. Molendinarius ad hoc a rege evocatus, affixis oculis, ipsum agnovit et licentia a rege postulata, voltu jocundus ad consulem accessit; qui genu flexo, arrepta comitis tunica, regi et caeteris ait: „Hic cum hac grisa tunica sternendo Danum, Francorum opprobrium abstulit et exercitui eorum terrorem incussit“. Rex ut deinceps Gosfridus Grisa-Tunica vocaretur, edixit, cui omnis multitudo assensum praebuit.' Gosfrid besiegt dann noch die Dänen, als 'signifer' des Königs in einer blutigen Schlacht, worauf wir nicht weiter eingehen.

---

1) Rex aliud animo deliberans ad praesens siluit. Mit diesem Verlegenheitsausdruck geht der Chronist auch an anderer Stelle (Salmon-Marchegay p. 40) zu anderem über.

Alles sehr vornehm. Der hohe Herr kann auch im tiefsten Incognito des Adjutanten nicht entraten. Dafs trotzdem diese seine Erlebnisse in Beziehung stehen zu denen des schiffbrüchigen Orendel, der nackend bei dem Fischer Knechtsdienste leistet, wird uns zur völligen Gewifsheit, wenn wir die Schilderung der ersten Ankunft Ises an Brides Hofe betrachten, wie sie die Prosafassung des deutschen Spielmannsgedichtes bietet. Berger hat die betreffende Stelle (S. XX f. seiner Ausgabe) wiedergegeben und ihre Echtheit für sehr wahrscheinlich gehalten. Meister Ise sucht dort drei Tage lang vergebens beim heiligen Grabe nach seinem getreuen Knechte. Endlich trifft und fragt er einen alten, ihm von früher her bekannten Sarazenen, kann aber den Gesuchten nicht anders bezeichnen, als: „er tregt ainen grawen rock, der hat kain nate". Der Sarazene warnt den Fischer, diesen Mann als seinen Knecht zu beanspruchen, und erzählt ihm, wie schlecht es Merzian damit gegangen ist. Ise ist aber sicher, dafs sein Knecht ihm nicht auch die Zähne aus dem Munde schlagen werde, und verlangt zu ihm geführt zu werden: do fůort jn der sarracen über den hoff vnd weiszt jm die kemnaten | darinnen der grau Rock was | der geleich dieweil mit seinen herren zů tisch | sasz. Maister eysz gieng vnerschrockenlich für den tisch | daran der graw rock sas | Und als der seinen maister von erst ansach sprang er võ dem tisch | vnd empfieng jn wirdigklich vñ sprach | mein lieber maister | jr sollet gott vnd mir willikom̄en sein | vnd mir vergeben das ich so lang ausz ewerm dienst bin | das will ich für hyn vmb eüch v'dienen etc. Ise wird dann reichlich belohnt. Wie Gosfrid in der Geschichte, so wird Orendel im ganzen Gedicht „Graurock" genannt.

So wäre denn mit dieser historischen, besser ätiologischen, d. h. zur Erklärung des Namens „Grisegonelle" (Grisatunica) erfundenen resp., falls ihr etwas Historisches zu Grunde liegt, modifizierten Anekdote das Rätsel gelöst? Dafs sie in unserem Spielmannsgedicht so stark umgestaltet ist, läge nur an der Amalgamierung mit Partieen aus dem Apolloniusroman, in dem (C. 12) von der Aufnahme eines Schiffbrüchigen durch einen armen Fischer und am Schlusse von der Belohnung des letzteren und von dem Besuch des Hellenicus, eines anderen Wohlthäters des Apollonius, bei Hofe erzählt ist? Der merkwürdig mächtige und reiche Fischer Ise ist also ursprünglich nichts weiter, als jener Müller, jener „Aufseher der Schiffsmühlen, Fisch-

meister und Fährmann unterhalb St. Germain, den Richer II, 57 bei ähnlicher Gelegenheit erwähnt“ (vgl. Baist, Z. f. rom. Phill. 1892 S. 452 Anm. 4)?

Die afrz. Geste ‘Moniage Guillaume’ erzählt ähnliches. Vier Überlieferungen resp. Versionen von ihr sind besonders wichtig.

Die erste (Mon. I) von Conrad Hofmann veröffentlichte[1] ist Fragment. Sie erzählt, wie Wilhelm nach dem Tode seiner Frau, um ins Kloster zu gehen, zunächst nach Brite reitet und dort dem Heiligen seinen Schild weiht, den er nur im Falle einer Bedrängnis seines Sohnes oder König Ludwigs abholen will, und jährlich zu Weihnachten und zu Ostern drei Goldmünzen zu opfern verspricht. Dann reitet er, hören wir weiter, ins Kloster zu ‘Genevois sour mer’, bekommt nach einigen Unterhandlungen mit dem an der Thür stehenden Abte Mönchsgewand, lebt aber in Unfrieden mit den anderen Mönchen. Vom Abte darum nach Fischen in die Stadt geschickt, damit er von Räubern, die die Umgegend unsicher machen, totgeschlagen werde, tötet er diese wider Erwarten und züchtigt dann die Insassen des Klosters, verläſst dasselbe am nächsten Morgen jedoch auf göttliches Geheiſs, um eine Einsiedelei zu beziehen. Zum Schlusse berichtet dann das Gedicht noch, daſs der schwache und von schlechten Beratern umgebene König Ludwig von dem Heiden Isoré bedrängt wird. Isoré ist, um seinen von Wilhelm getöteten Vater zu rächen, unter vielen Verwüstungen vor Paris gekommen. Er hat geschworen, an keinem Tage zu essen und zu trinken, bevor er einen oder mehr Christen getötet hat. Kein Franzose wagte mehr, den Zweikampf mit ihm aufzunehmen. Ludwig ist wütend, daſs er dem Riesen keinen Ritter mehr entgegenzustellen hat. Er betet zu Gott .... Da bricht das Gedicht ab.

Die andere, ausführlichere Fassung Moniage II, von der J. Mone (Anzeiger für Kunde d. teutschen Vorzeit V col. 190 ff.), C. Hofmann a. a. O. S. 606 ff. und S. 683 ff. eine Inhaltsangabe und längere Proben giebt und Cloetta, der sie demnächst publicieren wird, zwei Partieen in Herrigs Archiv XCIV S. 27 ff. und S. 32 ff. veröffentlicht, erzählt den Eintritt des Helden ins Kloster und seine

1) Über ein Fragment des Guillaume d’Orenge. Abhandl. d. Bayer. Akad. d. Wiss. B. VI, Phil. Hist. Cl. S. 573 ff. und: Nachträge und Berichtigungen zur Abhandlung über ein Fragment etc. ib. S. 681 ff.

Erlebnisse in demselben mit manchen Abweichungen im einzelnen, berichtet dann von verschiedenen Abenteuern des Eremiten, und giebt endlich die Ysoré-Episode vollständig.

Der König, der am Schlufs von Mon. I zu Gott jedenfalls beten will, dafs er ihm Wilhelm sende, schickt hier den Ritter Anseïs aus, damit er den spurlos Verschwundenen suche. Anseïs trifft den Einsiedler, erkennt ihn aber nicht und erfährt von ihm, Wilhelm sei tot. Er übernachtet bei ihm und sieht am andern Morgen, von dem Greis in den Garten geführt, mit Verwunderung, wie derselbe seine schönen Blumen ausreifst und ins Feuer wirft und Unkraut pflanzt. Als Anseïs an den Hof zurückkehrt und das erzählt, giebt ein uralter Herzog eine symbolische Deutung dieses Vorgangs auf die verkehrte Behandlung der Schmeichler und der Braven seitens des Königs. Der Einsiedler aber, erklärt er mit Bestimmtheit, sei Wilhelm gewesen. Dieser holt unterdessen im Kloster seine Rüstung und sein zur harten Arbeit des Steineziehens gemifsbrauchtes und alt gewordenes Rofs, das aber beim Anblick seines Herrn fröhlich wiehert. In der Nacht reitet er vor Paris, wird jedoch von der Wache auf den Befehl Ludwigs, der ihn für einen Spion hält, nicht in die Stadt gelassen. Er hatte sich für einen Söldner aus fremdem Lande ausgegeben. In der Hütte eines armen Mannes, des Bernart del fossé, findet er freundliche Aufnahme. Beim ersten Anblick des riesengrofsen Helden hatte Bernart sich freilich vor Schrecken auf die Erde setzen müssen. Er will erst sein kärgliches Abendbrot mit Wilhelm teilen, holt aber dann für seines Gastes Geld bessere Efsvorräte aus der Stadt. „Der Graf hatte unterdessen das Feuer geschürt; aber nicht anzublasen gewagt, aus Furcht, seinen grofsen Bart und schöngekräuselten Schnauzbart zu verbrennen. Das erbarmt Bernart, dafs ein so hoher Mann so niedrige Arbeit thun möge.“ Sie essen aus einer Schüssel. Dann läfst Wilhelm sich das Nähere über Ysoré mitteilen. Am nächsten Morgen, von Bernart geweckt, reitet er gegen den Riesen, tötet ihn und giebt seinen Kopf dem Bernart.[1] Der soll ihn dem König

1) In einer mehrfach stark abweichenden Redaktion bringt Guillaume dem Bernart blofs Ysorés Zunge (vgl. D2 bei Hofmann, a. a. O. S. 627), so dafs nachher der König den dazugehörigen Kopf suchen lassen mufs“ (vgl. Cloetta, H. A. XCIV S. 38). Auch in der jetzt von Schläger in Herrigs Archiv Bd. XCVII 101—128 und 241—282 herausgegebenen Prosafassung bringt Bernart nur die Zunge, die in dem von Foucart vorgezeigten Kopfe

bringen, damit diejenigen, die etwa den Riesen getötet zu haben vorgeben sollten, Lügen gestraft würden. Dafs es Wilhelm gewesen, soll er jedoch nur sagen, wenn Ludwig mit Drohungen darauf besteht. Der König aber, läfst der Sieger ihn bitten, solle Bernart belohnen. Wilhelm bringt seine Waffen wieder nach dem Kloster und zieht sich in seine Einöde zurück. Die Heiden werden nun nach dem Tode Ysorés mit Leichtigkeit von den Franzosen in die Flucht geschlagen und vernichtet. Wer aber ist der Besieger des Riesen? Ludwig will ihn fürstlich belohnen. Foucart, ein Betrüger aus Ganelons Geschlechte, meldet sich. Doch das Haupt, das er vorzeigt, ist das Mathemarts, eines anderen Heiden. Er wird entlarvt durch Bernart, der jetzt mit dem richtigen Kopfe kommt. Durch Zwang erfährt Ludwig von Bernart auch den Namen seines Retters. Dem Auftrage Wilhelms entsprechend belohnt er den armen Schlucker, der das Lächeln des Hofes erregt. Er beschenkt ihn nicht nur mit reichem Gewand und einem Pferd, sondern auch mit dem Lehen einer Strafse von Paris und mit einer Frau.

Es scheint, als hätten wir uns mit dieser Erzählung vom Orendel weiter entfernt; denn wir hörten nichts von einem Zauberrock. Doch bietet uns das Moniage in dieser Richtung mehr als die Grisagonella-Episode, in der ja der graue Rock keine wunderbare Kraft hat und überhaupt eine sehr untergeordnete Rolle spielt. Wir müssen uns nur zu der von Ph. A. Becker[1] für eine Bearbeitung des vollständigen Moniage I gehaltenen, für uns ungemein wertvollen Fassung des Türheimers wenden. Dort heifst es in H. Kohls Auszug Z. f. d. Ph. 13 S. 142[2] von dem mit Ysaré kämpfenden Wilhelm,

---

Ysorés fehlt. Hier findet sich auch ein Zug, der für uns noch wichtig werden wird, dafs Wilhelm mit einer sehr schlimmen Wunde im Schenkel zu Bernart zurückkehrt. Sein Gegner hat sie ihm beigebracht, weil er wufste, dafs er dort zum Tode verwundbar war. Sie macht es ihm schwer vom Pferde zu steigen. Sein Harnisch ist zerbrochen, sein Halsberg zerhauen. Wir erfahren hier ferner von einer Festtafel, die Ludwig veranstaltet.

1) Die altfranzösische Wilhelmsage und ihre Beziehung zu Wilhelm dem Heiligen. Studien über das Epos vom Moniage Guillaume von Ph. Aug. Becker. Halle 1896. S. 79—86.

2) Die prosaische Bearbeitung der Dichtung des Türheimers findet man Stuttg. Litt. Ver. 185 S. 1—246; unsere Stelle dort S. 243.

der kurz vorher, als er durch Muntpasiliere ritt, vom Volke angegafft und verhöhnt worden ist:

Den ganzer tugende nie verdrôz
Der was gewaefens blôz
Und vorhte doch niht den tôt
Sîn schilt daz was sîn mantel rôt.

Hier ist es freilich ein roter Mantel; aber er scheint hieb- und stichfest zu sein, wie der Rock Orendels. Wilhelm hat in dieser Fassung zwar den roten Mantel und rote Hosen, sowie sein Schwert und Pferd vom König aus Paris holen lassen. Da er jedoch nach vollbrachter That nur sein Pferd bei diesem zurückläfst, die roten Kleider aber gegen eine Mönchskutte beim Abt von St. Julian umtauscht, und vor allem, da er in diesem Kloster, wie vorher erzählt worden ist, seine Rüstung aufgehoben hat, so müssen wir annehmen, dafs auch in der dem Türheimer vorliegenden Fassung, wie in den anderen, das Kriegsgewand von dort geholt ist. Dann aber werden wir aufmerksam auf eines von den Kleidungsstücken, die der neue Mönch bei seinem ersten Eintritt ins Kloster erhalten hat. Die pelice, die der Abt dem Novizen giebt, rühmt er in ganz auffallender Weise:

(Mon. I 162) „Et la pelice qui mout est rice et bone.
Il n'a tant bone desci que Babilone
Un mien cousin qui fu nés à Perone
Le m'aporta de la outre Nerbone."

Die andern Kleidungsstücke läfst der Abt bringen (V. 159 Alés moi tost querre etc.), von der pelice heifst es weiter:

Chil li aporte, à Guillaume le doune,
Li quens le vest, onques n'i quist essone.
Grans fu assés, mais ne fu pas trop longe;
Bien failli demi pié.

Sie ist dem neuen Mönch viel zu kurz. Der Abt und die Mönche lachen darüber. Insofern läfst sie sich in Parallele stellen zu dem Schiffermantel, mit dem bekleidet, Orendel (V. 666) immer noch als nackt bezeichnet wird. Wilhelm trägt aufser dem Hemd nur diese Pelzkutte am Leib (s. Becker S. 90 u.). Andererseits aber werden wir erinnert an eine Stelle in den Enfances Guillaume.[1] Dort macht

1) Jonckbloet, Guillaume d'Orange ... Chanson de geste du XII[e] siècle. Mise en nouveau langage. Amsterd. 1867 p. 71. In seine Ausgabe vom Jahre

der junge Wilhelm dem Kaiser Karl, an dessen Hofe er sich aufhält, vielen Kummer dadurch, dafs er die ihm angebotenen Waffen nicht annehmen will. Eines Tages kommt zum Kaiser der Abt von St. Denis und bietet ihm eine herrliche, von Alexander aus dem Orient mitgebrachte Rüstung an. Diese solle Karl Wilhelm geben, damit der Jüngling in ihrem Besitz sich zu waghalsigen Unternehmungen verleiten lasse und dabei den Tod finde. Dadurch werde man den jungen Mann los werden, der sich zu einem wahren Teufel zu entwickeln und ganz Frankreich samt seinen Abteien zu zerstören drohe. Das steht sicher in einer Beziehung zu den im Moniage geschilderten Verhältnissen. In der demselben zu Grunde liegenden Sage aber mufs, das sehen wir schon jetzt deutlich, ein wunderbare Eigenschaften besitzendes Gewand eine Rolle gespielt haben. Es kommt aber noch hinzu die Version der Karlamagnussaga mit ihrem koflmaðr d. h. Kutten- oder Rockmanne. Mit diesem Namen wird Wilhelm dort (K. S. IX C. 4 ff.) bezeichnet, als er sich zu der dem Ysoré-Kampfe entsprechenden Schlacht Waffen und Pferd bei dem wohlhabenden, aber feigen Bauern Grimaldus bestellt und holt, ohne sich zu erkennen zu geben, und als er das Geliehene und den Kopf des getöteten feindlichen Führers zurückbringt. Zunächst scheint es, als sei auf diese Bezeichnung kein Gewicht zu legen. Der Sagaschreiber bedient sich ihrer in derselben künstlerischen Absicht, in der er nachher den mit Grimaldus' Waffen und Pferd versehenen und für denselben gehaltenen Helden immer Grimaldus nennt. Er denkt sich immer in die Lage der Mithandelnden, erst in die des Grimaldus, der den Fremdling nicht kennt, dann in diejenige Karls, der hier Ludwigs Stelle einnimmt, und seiner Leute. Und doch mufs es mit dem „koflmaðr“ noch eine besondere Bewandtnis haben. Er findet sich wieder in einem Teile der Orvar-Odds Saga,[1] der, wie wir noch nachweisen werden, in Beziehungen zu den Stoffen, die uns hier beschäftigen, steht. Wie Wilhelm den Grimaldus im Walde beim Viehhüten, so trifft Odd (Gr. A.: S. 139 [138]; Kl. A.: S. 68) den Jolf vor seiner kleinen Hütte im Walde beim Holzspalten. Beide Helden nennen sich nicht.

1854 hat Jonckbloet das Gedicht nicht aufgenommen, vgl. Gautier, Ep. fr. III p. 279.

1) Qrvar-Odds Saga. Herausgegeben von R. C. Boer. Leiden 1888 (Gr. A.) und von demselben Gelehrten in der Altnordischen Sagabibliothek als Nr. 2. Halle 1892 (Kl. A.).

Odd aber hat über seinen Kleidern einen grofsen Regenmantel (váskufl), nach welchem er nachher vom König, an dessen Hof ihn Jolf geführt, der grofse koflmaðr genannt wird. — Aber noch mehr! Beim Türheimer verfertigt sich der Eremit Wilhelm von Birkenrinde nicht nur eine Hütte, sondern merkwürdigerweise auch ein Kleid. In der längeren Redaktion der Odd-Saga aber zieht Odd, nachdem er im Jordan gebadet, über seine Kleider noch ein Gewand von Rinde oben und unten (naefrum spennir hann sik uppi ok niðri, Gr. A.: S. 118). Deswegen wird er später Rindenmann (næframaðr) genannt. Am Königshofe bitten ihn seine Freunde, die Rinde von den Händen zu lassen; sie wollten ihm besseres Gewand geben. Er will es aber sein ganzes Leben nicht ablegen (S. 144). Schliefslich jedoch wird, als er sich wäscht, das kostbare, scharlachrote Kleid, das er unter der Rinde trägt, gesehen und die letztere ihm abgenommen (S. 168). Da zeigte es sich, wie schön sein Haar auf seinen Schultern lag, und dafs er einen Goldreif um dasselbe trug. In der kürzeren Fassung, in der Odd zum Ablegen seines grofsen Mantels veranlafst wird, zeigt er sich auch in prächtigem Scharlachrock, wird auch von dem seidenhellen Haare gesprochen, das in Locken herniederfiel und hat er aufserdem noch einen dicken Goldring am Finger. Scharlachrot sind auch die Kleider, mit denen Wilhelm beim Türheimer in den Kampf zieht. Welche Parallelen aber zeigen sich auf einmal im Märchen! In demjenigen vom „Goldener“, Zingerle (Kinder- und Hausmärchen aus Tirol 32) heifst es: „Sie (die Hexe) jagte ihn aus der Küche und warf ihm den Kessel nach, gerade auf den Kopf. Davon wurden seine Haare so schön gelb, dafs man meinte, sie seien eitel Gold.“ Vorher hatte er sich schon den Finger vergoldet, als er gegen das Verbot in den Kessel, den er zu besorgen hatte, hineingesehen und den Finger gesteckt hatte. „Der Knabe“, heifst es dann weiter, „ging nun durch den Wald und wollte sich anderswo ein Unterkommen suchen. Damit aber sein Haar nicht beschmutzt werde, bedeckte er sein Haupt mit einer Baumrinde, die er nie mehr abnahm.“ Als er sich dann bei einem König als Gärtner verdingt hat, sieht die Prinzessin doch sein goldenes Haar und verliebt sich in ihn. Er kommt indessen erst zu Ehren, nachdem er sich als der unbekannte Ritter entpuppt, der dreimal in purpurrotem Gewand auf schnellem, starkem Pferde und mit schönem scharfgeschliffenem Schwerte dem König in der Schlacht zu Hilfe gekommen ist und die Feinde in die Flucht geschlagen hat.

Der „Goldener" gehört zu den Märchen, die von Laistner (Der germanische Orendel, Z. f. d. A. 38 S. 113 ff.) mit Recht bei Orendeluntersuchungen herangezogen worden sind. In einem andern von denselben, in dem vom „Eisenhans" (Grimm, Kinder- und Hausmärchen Nr. 136) hat der Knabe nicht einen Kessel zu besorgen, sondern aufzupassen, dafs in einen Brunnen nichts fällt. Unbedachtsam aber taucht er den Finger in das Wasser, derselbe wird vergoldet ebenso, wie ein einzelnes Haar, das er am nächsten, und wie sein ganzes Haupthaar, das er am übernächsten Tage in das Wunderwasser fallen läfst. Vom Eisenhans darauf weggeschickt, weil er die Probe so schlecht bestanden, kommt er in die Hauptstadt und läfst sich vom königlichen Koche in Dienste nehmen. Weil er aber sein Hütchen immer aufbehält und behauptet, er habe einen bösen Grind auf dem Kopfe, wird er zum Gärtner degradiert u. s. w. In anderen Fassungen wird er von seinem Pfleger in den Wunderbrunnen getaucht; in den meisten aber badet er sich selbst darin. So kommen wir Odds Bade im Jordan näher.

Ist die Wilhelmsage mit den Märchen verwandt, so hat sie gewifs nichts von der Grisagonella-Anekdote entlehnt. Wir werden vielmehr annehmen dürfen, dafs beide Sagen direkt auf diese Märchen-Sagen zurückgehen, wenn wir zeigen können, dafs jede neben gemeinsamen Zügen auch eigene aus den Märchen bewahrt hat.[1]

Vergegenwärtigen wir uns den Gang unserer Märchen an der allgemein zugänglichen Version derselben, dem „Eisenhans"! Die für uns wichtigen Abweichungen der anderen Fassungen werden wir dann bei Gelegenheit angeben und auch für diese immer Beispiele aus den in Deutschland bekanntesten Märchensammlungen anführen. Für sonst noch in Betracht kommendes Material verweisen wir auf die vorzüglichen Werke: Emanuel Cosquin, Contes Populaires de Lorraine comparés avec les contes des autres provinces de France et des pays étrangers. 2 Bde. Paris 1886 und A. Leskien und K. Brug-

1) Grisagonella könnte diesen Namen aus dem gleichen Grunde bekommen haben, wie sein Zeitgenosse, der Herzog Hugo von Franzien den seinen. Hugo wurde „Cappatus" (Kapet) genannt, weil er als Laienabt von Tours immer den Mönchsrock trug. Gosfrid war auch als sehr fromm bekannt. Jenes Histörchen wäre dann nicht zur Erklärung des merkwürdigen Namens erfunden, sondern nach den nötigen Modifikationen auf ihn übertragen.

mann, Litauische Volkslieder und Märchen. Strafsburg 1882. Die Märchen sind in diesem Werk übersetzt von Brugmann und mit Anmerkungen versehen von W. Wollner. — Wir müssen der später anzuknüpfenden Untersuchungen wegen etwas mehr geben, als zunächst nötig erscheinen könnte. Wer sich aber über das Folgende ein richtiges selbständiges Urteil bilden will, darf sich die eigene Lektüre der Märchen nicht ersparen. Ohne dieselbe könnte man, da wir hier gerade allerlei Variationen berücksichtigen müssen, unterschätzen, was die Märchen an gemeinsamen Zügen haben und was sie bei allen ihren Schwankungen doch zu brauchbarem Material macht.

Im Eingang erzählt uns das Märchen, wie ein wilder Mann, der Eisenhans, in die Gewalt eines Königs gekommen ist. Man hatte ihn auf dem Grunde eines tiefen Pfuhls, dessen Wasser man ausgeschöpft, liegen gefunden, ihn gebunden und in einen eisernen Käfig auf den Schlofshof gestellt. Die Thüre des Käfigs zu öffnen, war bei Lebensstrafe verboten. Der Königssohn aber öffnete sie doch, nachdem er sich von der Mutter den Schlüssel verschafft, weil der Gefangene den goldenen Ball, der zu ihm hineingefallen war, nur unter dieser Bedingung herausgeben wollte. Der Eisenmann entfloh und nahm den Knaben, der sich vor seinem Vater fürchtete, mit sich. Ziemlich so ist es auch im Märchen vom Werweifs (Zingerle 28) und anderen (Cosquin I 141) zu lesen.[1] Für uns kommen andere Versionen in Betracht. In der einen, welche uns durch Hahn I 6

---

1) Diese Erzählung ist unzweifelhaft sehr alten Ursprungs. Man mufs an des gefangenen Welands Aufenthalt in der Schmiede auf König Nidungs Hof denken (Weland tötet Nidungs Söhne, als sie zu ihm hineinkommen, der Tochter läfst er einen noch ungeborenen Sohn zurück; später holt er dann Mutter und Kind zu sich. Im Werweifsmärchen wünscht sich das Söhnlein des als besonders geizig geschilderten Wirtes das schöne, goldene Schwert des Männleins im Kasten) und an C. 8 der Volsunga Saga. Dort werden dadurch, dafs ein Goldring der spielenden Söhne Siggeirs in die Vorstube rollt, Sigmund und sein Sohn Sinfjötli, die sich in derselben verborgen halten, entdeckt. Sinfjötli läfst es die Kinder mit dem Tode büfsen. Sigmund hat vorher schon zwei Söhne des Königs, die zu ihm in die Waldhöhle geschickt waren, getötet. Jetzt wird er und sein Sohn in einen Hügel gesperrt, beide durch einen Stein voneinander getrennt. Sinfjötli aber befreit sich und den Vater mit Hilfe eines von seiner Mutter Signy, der Schwester Sigmunds und Gattin Siggeirs, listig verschafften Schwertes. Vgl. auch Grimms Anmerkung zum „Eisenhans“.

repräsentiert werden möge (Weiteres, wie z. B. Wolf[1] S. 276, s. Cosquin I S. 142), heifst es: „Es war einmal eine Königin, die hatte keine Kinder und härmte sich darüber sehr. Da kam einst ein Jude zu ihr, gab ihr einen Apfel und sprach: „„wenn Du diesen Apfel issest, dann wirst Du ein Kind bekommen."" Die Königin nahm den Apfel, schälte und afs ihn und warf die Schalen in den Pferdestall, wo die Stute sie fand und frafs. Da wurden sie beide schwanger und gebaren auch zu derselben Zeit. Die Königin gebar einen Knaben und die Stute ein Fohlen, und die wuchsen miteinander auf." (Das Kind und das Fohlen sind also gewissermafsen Geschwister.) Als der König in den Krieg gezogen ist, schenkt seine Gemahlin den Liebesanträgen des Juden Gehör. Den Knaben, durch den die Ehebrecher verraten zu werden fürchten, versuchen sie vergebens aus dem Wege zu räumen. Drei Mordanschläge gegen ihn werden ihm durch das Fohlen, das sprechen kann, verraten. Endlich kommt der König wieder. Auf den Rat des Juden stellt sich die Frau krank. Dem betrübten Gatten wird gesagt, sie könne nur durch den Genufs der Leber (Wolf: Zunge) seines Sohnes (resp. durch Auflegen der Eingeweide des Fohlens, vgl. Hahn II S. 197) geheilt werden. Der Knabe bittet um die Erlaubnis, vor seinem (resp. des Rosses) Tode noch dreimal auf seinem Fohlen um die Burg reiten zu dürfen, jedesmal in einem anderen Anzug. Auf dem ersten soll der Himmel mit seinen Sternen, auf dem zweiten der Frühling mit seinen Blumen und auf dem dritten das Meer mit seinen Wogen zu sehen sein. Es wird ihm gewährt. Nach jedem Herumreiten fragt er den König: „Vater, bin ich schön so?" Zuletzt aber reitet er auf und davon und kommt in eine Wüstenei. Dort läfst er zwei Anzüge in dem Mantelsack, über denjenigen mit dem Himmel und seinen Sternen zieht er eine grobe, schwarze Mütze. Nachdem er noch seinem Pferd den Zaum abgenommen und ein Haar aus dem Schweife gerissen, das er nur zu verbrennen braucht, um das Rofs gleich bei sich zu haben, verläfst er dasselbe. Er geht in eine grofse Stadt und wird Gärtner bei dem König u. s. w. Hier ist also an die Stelle des Aufenthalts bei dem Eisenhans oder der ihm in anderen Versionen entsprechen-

---

1) Griechische und albanesische Märchen. Gesammelt, übersetzt und erläutert von J. G. v. Hahn. 2 Tle. Leipzig 1869. Wolf, Deutsche Märchen und Sagen. Leipzig 1845.

den Sagenfigur die kurze Rast in der Wüstenei getreten. Aus der Einöde kommt dann das Rofs mit den Anzügen seinem Herrn zu Hilfe, während der Eisenhans seinem Schützling ein Pferd mit Rüstung schickt.

In einer dritten Version verspricht ein kinderloses Ehepaar oder ein Ehemann einem Magier, Riesen, dem Teufel u. s. w., ohne sich der Tragweite seiner Worte bewufst zu sein, einen Knaben, falls ihm ein solcher geboren würde. In einer vierten ergiebt sich die unfruchtbare Frau, die sich ein Kind gewünscht hat, einerlei woher es käme, dem Teufel, den sie für ihren Mann hält. Von diesem wird dann der bald darauf geborene Knabe, sobald er herangewachsen ist, geholt. Für beides verweise ich auf die Zusammenstellungen und Litteraturnachweise bei K. Breul, „Sir Gowther. Eine englische Romanze aus dem XV. Jahrhundert, kritisch herausgegeben nebst einer litterarhistorischen Untersuchung über ihre Quelle sowie den gesamten ihr verwandten Sagen- und Legendenkreis mit Zugrundelegung der Sage von Robert dem Teufel", Oppeln 1886.

Nur in der Geburtsgeschichte differieren die Märchen so stark. Aber den drei letzten Fassungen ist doch gemeinsam, dafs die Mutter durch einen Dämon oder eine dämonähnliche Person schwanger wird. Dafs in der ersten etwas dergleichen nicht ganz ausgeschlossen ist, sollen die S. 11 Anm. 1 herangezogenen Parallelen zeigen. Wir können uns den Eisenhans recht wohl als den eigentlichen Vater des Knaben vorstellen. Breul, der mit Recht nach dem Vorgang Anderer eben in unseren Märchen die Grundlage der Sage von Robert dem Teufel findet (s. u.), sagt S. 117 seines Buches: ‚Im allgemeinen gesagt ist unsere Sage eine Zusammensetzung aus zwei Märchen, deren erstes in den Kreis der „Kinderwunschmärchen", deren zweites in den der Märchen vom „Grindkopf" oder „männlichen Aschenputtel" gehört.' Warum jene Erzählung von der Geburt des Helden, die mit Abweichungen verschiedener Art in so vielen Fassungen unseres Märchens wiederkehrt, in ihrer ursprünglichen Gestalt nicht von Anfang an zu demselben gehört haben soll, ist uns unerfindlich. Wir werden davon noch zu sprechen haben.

Als der Eisenhans mit dem Knaben in seine Wohnung gekommen war, liefs er ihn auf einem Lager von Moos schlafen. Dann befahl er ihm, wie wir schon sahen, den Wunderbrunnen zu bewachen und schickte endlich den Ungehorsamen, der die Probe nicht bestanden,

aber dafür sein goldenes Haar gewonnen hatte, fort von sich. Weil der Knabe aber kein unfolgsames Herz hat, soll er, wenn er in Nöten sei, nur „Eisenhans“ rufen, dann wird der Eisenhans kommen und ihm helfen.

In anderen Fassungen, auf die wir hier nicht einzugehen brauchen, wo der Knabe nach Übertretung des Gebots auf den Rat eines verzauberten Rosses, das er im Stalle findet, mit demselben flieht und von dem Alten sogar verfolgt wird, findet sich ein solches Versprechen natürlich nicht. Dafür ist das Pferd des Zeichens, das im Rasseln eines Kettchens oder Verbrennen eines Haares besteht, stets gewärtig. Wir haben oben auch schon gesehen, wie der Held des Eisenhansmärchens sein Goldhaar unter einem Hütchen verbarg, am Königshofe Koch wurde, dann, weil er einen Grindkopf zu haben vorgab, dieses Amt verlor und vom Gärtner in Dienst genommen wurde. Hatte er als Küchenjunge Holz und Wasser zu tragen und die Asche zusammenzukehren, so mufste er jetzt „im Garten pflanzen und begiefsen, hacken und graben und Wind und böses Wetter über sich ergehen lassen“. Als er eines Tages der Hitze wegen sein Hütchen abnimmt, sieht die Prinzessin sein Goldhaar und heifst sie ihn, ihr Blumen zu bringen. Er bringt ihr Feldblumen, obgleich der Obergärtner ihn tadelt, dafs er nicht einen schöneren Straufs gepflückt habe. Sie zieht ihm das Hütchen ab und giebt ihm Golddukaten, die er den Kindern des Obergärtners schenkt. Das wiederholt sich zweimal; doch das Hütchen läfst er sich nicht wieder abnehmen. Die Hand der Prinzessin erhält er hier, wie in sehr vielen anderen Fassungen, erst nach drei Kriegen, als bekannt geworden ist, welche Verdienste er sich in denselben erworben. In einer grofsen Anzahl von Versionen aber erklärt die Prinzessin früher, als sein edles Geschlecht bekannt wird, zum Ärger ihres Vaters ihre Liebe zu dem Grindigen, und das junge Ehepaar wohnt verachtet im Hühnerhaus oder Pferdestall. Wir konstatieren diesen Widerspruch ebenso, wie wir es eben bei dem zwischen dem freundlichen Abschied und der Verfolgung des Pflegers im Walde gethan haben, und mafsen uns nicht an, das eine oder das andere für jünger und unecht zu erklären. — Nachzutragen haben wir, weil es für unsere Zwecke in Betracht kommt, dafs der Held anderwärts noch andere Ämter hat, wie er auch im Eisenhans vom Koch erst in Dienst genommen wird, nachdem man ihn, der nichts gelernt, anders zu beschäftigen gesucht.

Zingerle 28 z. B., wo er Werweiſs heiſst, weil er auf die Frage, wie er heiſse, immer „Wer weiſs“ antwortet (vgl. den Neznajko = ‘Ich weiſs nicht’ zweier kleinrussischen Märchen, Leskien S. 541), wird er nacheinander Küchenjunge, dann Stallknecht und dann Gärtner. In Wolf S. 369 wird er nur Hühnerhirt, dem kein Huhn verloren geht (vgl. auch Wolf S. 280). In den wenig ehrenvollen Beschäftigungen und besonders in der Reihenfolge derselben variieren die Märchen ziemlich stark.

Hervorheben müssen wir ferner den eigentümlichen Zug, der sich z. B. Hahn II S. 198 (und I S. 93 ziemlich so) findet, daſs der Jüngling Sonntags in seinem schönen Kleide und auf seinem Pferde den Garten des Königs zu schanden reitet, und daſs er dabei von der Prinzessin belauscht wird. Das steht gut damit in Einklang, daſs der Werweiſs erst in der Küche alles in Stücken schlägt und dann im Stalle viel Unfug anstiftet, um von den verhaſsten Beschäftigungen los zu kommen. — Daſs der Held des Eisenhansmärchens nur Feldblumen bringt, hat vielleicht doch nicht nur darin seinen Grund, daſs dieselben kräftiger riechen und besser gefallen würden, wie es dort motiviert ist. Der Werweiſs nämlich will der nach den Rosen am Brunnen merkwürdig gierigen Jungfrau diese Blumen durchaus nicht geben. Es muſs mit den Rosen, bei denen er, wie sie oft sinnend steht, eine eigene Bewandtnis haben. — Wir beachten noch, daſs gerade in diesem Märchen auch die Königstochter von dem rätselhaften Gärtnerknaben, der so schön ist, wie der Mai, immer und oft die wunderlichsten Dinge träumen muſs (vgl. Zingerle I S. 175, 176).

Der Eisenhans hat bald Gelegenheit, das seinem Schützling gegebene Versprechen einzulösen. Als nämlich der König mit Krieg überzogen wird und der Gärtnerjunge mit ins Feld ziehen will, man ihn aber verlacht und ihm ein lahmes Pferd im Stall zurückläſst, da reitet der Verspottete auf demselben an den Waldesrand und ruft seinen ehemaligen Pfleger. Der erscheint, fragt nach seinem Begehren und schickt ihm durch einen Stallknecht ein Roſs, „das schnaubte aus den Nüstern und war kaum zu bändigen“. Mit diesem und einer ganz in Eisen gerüsteten Schar, die auch mitgekommen war, jagte er auf das Schlachtfeld, wo sein König schon stark bedrängt war, fuhr er „wie ein Wetter über die Feinde und schlug er alles nieder, was sich ihm widersetzte. Sie wollten fliehen, aber der Jüngling saſs ihnen auf dem Nacken und lieſs nicht ab, bis kein Mann mehr

übrig war“. Auf Umwegen führt er dann seine eiserne Schar zum Eisenhans zurück und tauscht dort das gute Rofs gegen sein dreibeiniges um. Bei Hofe, wo man nicht weifs, wer der fremde, hilfreiche Ritter gewesen, wird er bei seiner Heimkehr verspottet. In anderen Fassungen wiederholt sich das nun noch zweimal und beim letztenmal wird vom König eine Schar versteckt aufgestellt, die bei der Rückkehr des Ritters vom Schlachtfeld ihn aufhalten soll, damit man festzustellen vermöge, wer er sei, und ihn belohnen könne. Bei dieser Gelegenheit wird er aus Versehen oder mit Absicht verwundet und die Spitze des Schwertes oder der Lanze bleibt in seinem Schenkel stecken. Er entkommt zwar, wird aber dann doch an der Wunde entdeckt. Ein ehrgeiziger Marschall, der die als Preis für den Sieger ausgesetzte Königstochter gewinnen will und sich deshalb die Waffenspitze selbst ins Fleisch getrieben, wird als Betrüger entlarvt. Im Eisenhansmärchen wird statt der zweiten und dritten Schlacht von einem dreitägigen Turnier erzählt, das der König anstellt, um den Sieger zu ermitteln und an dessen Schlufs die Verwundung in der angegebenen Weise geschieht. Der Held bekommt dabei von seinem Gönner Rüstung und Pferd nacheinander von roter, weifser und schwarzer Farbe. Goldener, der Held von Zingerle Nr. 32, der auch Lust bekommen hatte, ins Feld zu ziehen, als er sah, wie der König sein glänzendes Heer vor dem Schlosse musterte, aber auch nur ein vom Rost zerfressenes Schwert und ein dreibeiniges Rofs bekommen hatte, verlor dasselbe, als er hinter dem Heer herhinkte dadurch, dafs es in einer sumpfigen Gegend stecken blieb. Er erhielt mit Hilfe seines Zauberbuchs trefflichen Ersatz, kehrte aber nach dem Sieg ebenfalls wieder zu dem Moore zurück und bestieg das alte Rofs. Das Steckenbleiben im Sumpfe finden wir wieder im Märchen vom Prinzen mit seinem Fohlen (Hahn VI), das wir oben bei der Betrachtung der Geburtsgeschichte besonders heranzogen. Der Held läfst die schlechte Mähre hier absichtlich in den Sumpf fallen, um sich durch Verbrennen des Haares sein eigenes Rofs zu verschaffen. Freilich zieht er hier nicht in den Krieg, sondern er will seinem Schwiegervater Lebenswasser zur Heilung seiner Augen holen. Von der Hilfeleistung im Kampfe hören wir überhaupt nichts. Dafs wir trotzdem diese Erzählung auch als ein Zeugnis für jenes Steckenbleiben im Sumpfe, einen Zug, der uns später noch interessieren wird, verwenden dürfen, beweist der Umstand, dafs das Motiv vom

Holen des Lebenswassers in zahlreichen Versionen (z. B. gleich in der von Hahn als Variante II S. 197 mitgeteilten; vgl. ferner Cosquin I p. 135 ff. und 143—148) neben der Kriegsepisode, die in dieser Fassung nur ausgelassen ist, auftritt, mithin auch samt seinen Einzelheiten in den Rahmen des Urmärchens gehört. Man mufs sehr unterscheiden, ob Motive einander widersprechen und ausschliefsen oder sich ergänzen. In einem slavischen Märchen, Leskien und Brugmann Nr. 9, hat der kriegslustige Gärtnerbursche nur sein Arbeitspferd, und das stürzt, als er losreiten will, gleich zu Boden. Darauf geht er ins verwunschene Schlofs am Flufsufer zu seinem Rosse. Auf den Rat desselben nimmt er sich einen Anzug und einen Säbel. „Als er sich aufgesetzt hatte, da funkelte er wie die Sonne, und sogleich erhob er sich in die Lüfte und flog dahin, wo sein Schwiegervater mit den Feinden kämpfte.“ Ebenso geht es das zweite Mal, wo ihm vom König nur das Pferd eines Spreu fahrenden Hirten, und das dritte Mal, wo ihm dasjenige eines Holz fahrenden Hirtenjungen zur Verfügung gestellt wird. Hier holt der Held also auf dem Rückweg nicht wie sonst jedesmal seinen elenden Klepper wieder ab, sondern läfst er sich immer wieder einen neuen geben. Das dürfte unursprünglich sein. Dagegen sind wir sehr geneigt, einem in diesem Märchen erscheinenden, auch anderwärts vorkommenden Zuge hohes Alter zuzuschreiben, dem nämlich, dafs der Held in Knechtsgestalt sich plötzlich in einen prächtig funkelnden Ritter verwandelt. Bei Wolf S. 282 bindet er den lahmen Gaul an einen Baum und schwingt er sich auf sein liebes Pferd, das er durch Rasseln mit dem Kettchen herbeigerufen. „Das schüttelte sich“, heifst es dann weiter, „da glänzte er von Gold und Silber und an seiner Seite hing ein Schwert, vor dem alles floh und sank, wenn er es schwang.“ Vom König hatte er ein hölzernes Schwert bekommen. Hier ist es also gerade so, wie im slavischen Märchen; nur tritt das merkwürdige Schütteln des Rosses dazu. Und dieses hat im vorderen Teil desselben Märchens eine noch gröfsere Wirkung, nämlich die der Verwandlung auch des Pferdes selbst. Der starke Hans findet da in einem Zauberschlofs drei Pferde, einen Schimmel, einen Rappen und einen Braunen. Auf ihr Geheifs reitet er an drei aufeinanderfolgenden Tagen auf je einem von ihnen auf den gläsernen Berg, um dort im Turnier zu kämpfen und zu siegen. Jedesmal stellt sich der betreffende Gaul erst lahm und erbärmlich, so dafs

die Kinder und Alten nachlaufen und spotten. Am Fuſse des Berges aber schüttelt es sich dreimal. „Augenblicklich hörte sein Hinken auf und Hans war ganz überschmuckt; er hatte eine goldene Rüstung an, einen goldenen Helm auf dem Haupte, und an seiner Seite hing ein mächtiges Schlachtschwert.“ — Über den Schluſs unserer Märchen werden wir später zu sprechen haben.

Mancher Leser hat vielleicht geahnt, daſs wir bei unseren letzten Betrachtungen dem Ursprung der sogenannten „Pferdeprobe“, die die Romanisten in den letzten Jahren viel beschäftigt hat, auf der Spur sein möchten. Daſs wir aber auch sonst den Stoffen, von denen wir ausgingen, nahe geblieben sind, wird klar werden, nachdem wir eine neue Gröſse in unsere Rechnung eingeführt: Die Sage von Robert dem Teufel.

Robert der Teufel.

Die Sage von Robert dem Teufel ist von K. Breul in dem oben zitierten Buche nach dem Vorgange F. Liebrechts (Gött. Gel. Anz. 1869; s. Breul S. 114 f.) auf die von R. Köhler unter dem Titel „Grindkopf“ (Eberts Jahrb. VIII 253 ff.) behandelten Märchen in sorgfältiger Untersuchung zurückgeführt worden, also auf genau dieselben Märchen, von deren kurzer Betrachtung wir eben kommen, auf dieselben aber auch, die Laistner als die Grundlage der Sage von Orendel erkannt hat. Diese und diejenige von Robert müssen demnach identisch sein. Und davon hat keiner der Orendelforscher, die doch so fleiſsig auf französischem Boden nach Verwandtem ausgespäht haben, etwas bemerkt! Muſs das nicht stutzig machen? Wird da nicht Borinski Recht haben, der aus anderen Gründen in der Zeitschrift für Völkerpsychologie Bd. 19 S. 77 ff. bestreitet, daſs der Robertstoff etwas mit den Märchen zu thun habe? Um nachzuprüfen, machen wir uns mit dem Inhalt der Robertsage, wie ihn die älteste von ihren französischen und ausführlichen Darstellungen (s. Breul S. 51 f.), der aus dem dreizehnten Jahrhundert stammende Roman in

Versen[1] (R) bietet, seinen Hauptzügen nach bekannt. Der Held verdankt sein Dasein dem Umstande, dafs seine Mutter, die Herzogin von der Normandie, nach langer Ehe, die zu ihrem und ihres Gemahls Kummer trotz aller Gebete kinderlos geblieben ist, sich ein Kind vom Teufel gewünscht hat. Die Folge war gewesen, dafs der Herzog, der unterdes auf einer Jagd gewesen, bei seiner Heimkunft vom Teufel zu einer Umarmung seines Weibes verleitet wurde. Die Geburt Roberts erfolgte unter schrecklichen, die ganze Woche währenden Qualen der Mutter. Einige Fassungen der Sage (s. Breul S. 121) wissen noch von furchtbarem Unwetter dabei zu erzählen. Uhland hat darin nordischen Einflufs zu erkennen geglaubt und an ähnliches bei Helgi's des Hundingstöters Geburt erinnert. Alle die Unarten und Schandthaten des übernatürlich schnell zu Riesengröfse herangewachsenen Knaben und jungen Mannes, die ihm den Beinamen 'le Diable' verschaffen, über welche aber die Fassungen teilweise verschiedenes berichten, brauchen wir hier nicht wiederzugeben. Breul sagt S. 122 richtig, dafs in ihnen zusammenfliefsen „teils Motive, dem Aberglauben der Zeit (betreffs der Natur von Wechselkindern) entnommen, andererseits solche, die sich als rein geistliche Zuthaten erweisen, endlich Züge aus dem mittelalterlichen Leben". Manches mag aber auch dem Stoff von altersher zugehört haben, wie die Tötung eines Lehrers und das Wüten Roberts auf dem bei Gelegenheit seiner Schwertleite stattfindenden Turnier. Seghelijn van Jherusalem[2] wütet ganz ähnlich in einem von seinem Vater weniger ihm zu Ehren, als zur Herbeiführung seines Todes veranstalteten Turnier (s. u.). — Nach manchen, besonders an Mönchs- und Nonnenklöstern verübten Greueln tritt dann plötzlich eine Sinneswandelung bei Robert ein, als er sich von Allen gefürchtet und verabscheut sieht. In R kommt er von selbst auf den Gedanken, die Schuld an seiner Bosheit möchte nicht allein an ihm liegen; in einigen Fassungen

1) Er wird Vielen leichter erreichbar sein in der wortgetreuen Übersetzung A. Kellers (Altfranzösische Sagen II, Tübingen 1840, S. 58—166), als im Original, das von Trébutien 1837 in nur 138 Exemplaren unkritisch (s. Breul S. 52) herausgegeben ist, und nach dem sich des Fehlens der Verszählung und der mangelhaften Paginierung in dieser Ausgabe wegen nicht zitieren läfst.

2) Vgl. Seghelijn van Jherusalem ed. Verdam. Leiden 1878, V. 1485 ff. u. 1742 ff.; dazu Heinzel W. S. B. 126 S. 57 unten.

führt ihn darauf die von seiner Umgebung geäufserte Vermutung, dafs er ein Kind des Teufels sein müsse. Er zwingt darum, in R mit dem Schwerte in der Hand, die Mutter ihm alles zu gestehen. Darauf bekehrt er sich und geht nach Rom, um dem Papst zu beichten, sich schwere Bufse auferlegen zu lassen und Vergebung seiner Sünden zu finden. Er verschafft sich mit List Zutritt zu ihm. Der heilige Vater aber schickt ihn zu seinem eigenen Beichtiger. Die Nacht soll er noch in Rom bleiben. Aber am nächsten Morgen „gehst Du“, sagt der Papst, „nach den Bergen in den weiten Wald, welcher Gottes Stein heifst. Schlage den geradesten Weg ein, und wenn Du an eine schöne Quelle kommst in einem verborgenen Thale, so gehe rechts am Flusse hin und Du wirst eine schöne Behausung mit einer Kapelle finden u. s. w.“ Bei dem frommen Einsiedler mit langem weifsem Bart findet Robert denn auch, was er sucht. Nachdem er mit Brot und Wasser gespeist und die Nacht über so gut beherbergt worden ist, ‘als wäre St. Julian sein Pfleger gewesen’, von Reue und Angst gequält, aber auf seiner Lagerstätte von weichem Grase keine Ruhe hat finden können, wird dem Eremiten bei der Frühmesse durch einen Brief verkündet, durch welche Bufsen Robert sich reinigen könne. „Vor allem“, teilt er dann seinem Beichtkind mit, „müfst ihr nach Gottes Willen euch ganz närrisch stellen und euch alle Schmach gefallen lassen. Ja, in Fällen, wo ihr sonst das Schwert gezückt hättet, müfst ihr es erdulden, dafs man euch mit Prügeln und Stöcken durch die Gassen treibt. . . . . . Lafst keinen Tag vorüber gehen, da ihr nicht hinter euch her das Volk der Stadt versammelt!“ Die zweite Bufse ist, nie ein Wort zu sprechen, sich immer stumm zu stellen; die dritte, nur solche Speisen zu geniefsen, die er den Hunden entrissen habe. Robert erklärt sich freudig bereit, das zu erfüllen. Nach Rom zurückgekehrt, beginnt er denn auch gleich, einen grofsen Stock in der Hand, so närrisch zu schlagen, zu springen, zu laufen und zu schreien, dafs das Volk hinter ihm herläuft, ihn blutig prügelt und mit Steinen und Schmutz wirft, bis er endlich in den kaiserlichen Palast läuft. Der Kaiser, ein sehr gewaltiger und milder Mann, wurde damals von seinem überaus mächtigen Seneschall hart bedrängt, weil er ihm seine zwar stumme, aber unvergleichlich schöne Tochter nicht zur Frau geben wollte. Der trotzige Freier erhob darum Krieg gegen den Kaiser und „verheerte uud verwüstete sein Land bis hart in die Nähe von Rom, so

dafs man weithin keinen Acker noch Wiese mehr erblickte. Darauf belagerte er die Stadt mit seiner guten Ritterschaft, und kein Mann war so kühn, dafs er aus dem Thor zu gehen wagte". Damals, fährt die Erzählung fort, kam Robert gerade wie ein Verrückter in den Palast, und setzte sich zu Füfsen des Kaisers, der beim Essen war. Nachdem die Thürsteher ihn mit Schlägen zu vertreiben gesucht und ihn zu Vieren nicht von der Stelle hatten bringen können, that der Kaiser endlich ihrem Treiben Einhalt, verbot, den Narren je wieder anzurühren oder zu schlagen, und hiefs, ihm weifses Brot, Wein und Fleisch zu reichen. Robert warf alles zu Boden und rührte nichts an. Als aber des Kaisers einundzwanzigjährigem Hunde Knochen vorgeworfen wurden, entrifs er sie demselben und benagte sie gierig. Der Kaiser, dem dieser Anblick wie seinem Hofe unendliches Vergnügen bereitete, sorgte darauf durch eine entsprechende Fütterung der Hunde für eine gute Ernährung des Narren. Nachts schlief derselbe unter einer Wölbung einer Kapelle (unter einer Treppe) bei jenem alten Hunde, den er immer fütterte, wenn er sich selbst gesättigt. Seinen Durst stillte er an einer schönen Quelle in dem Garten, in dem viele Bäume, Kräuter und efsbare Wurzeln zum Gebrauch für den Bedarf der Küche gepflanzt waren. Die Quelle flofs durch das Gemach der Prinzessin, und diese genoss täglich und allein die Aussicht in den Garten und hinaus ans Meer. So sah sie Robert jeden Tag, wenn er zur Quelle kam. Die Strafe von 100 Mark, die der Kaiser auf Verletzung seines Narren gesetzt hatte, verhinderte nicht, dafs derselbe durch sein Benehmen an jedem Tage wie am ersten in den Strafsen Beschimpfungen und Mifshandlungen der Jugend und der Menge überhaupt gegen sich veranlafste. Konnte er es nicht mehr aushalten, so flüchtete er sich jedesmal in das Schlofs. Er war leicht kenntlich an dem guten Rock mit einer weit herabfallenden Kappe, den ihn der Kaiser täglich anziehen liefs. Da er sich aber beständig stumm stellte, so wufste niemand seinen Namen, aus welchem Lande er gekommen und dafs er hoher Abkunft sei.

Unterdessen führte der Seneschall seinen Krieg und belagerte er Rom weiter, und er schwur bei Gott und dem Kreuze und bei dem heiligen Grabe, in welches der wahre Erlöser gelegt worden, nicht abzulassen, bis seine Forderung erfüllt sei. Nachdem sich die Kunde von der Bedrängnis der Stadt, die nur noch für zwei Jahre Speisevorräte haben sollte, verbreitet, dauerte es nicht lange, so kam

ein grofses Türkenheer aus Romeinien, Coroscane und Alenie zur See herangefahren und schlofs Rom unter fürchterlichen Verwüstungen des Landes ein. Seltsamer Weise ist nichts davon gesagt, dafs es sich mit der Belagerungsarmee des Seneschalls vereinigt hätte, und wird dieser von den Boten des Kaisers, die ihn um Beistand bitten sollen, in seinem Hause aufgesucht und gefunden. „Sie gingen“, heifst es ziemlich dunkel, „geraden Wegs dahin, wo sie wufsten, dafs der Seneschall sich eben aufhielt. Sobald sie konnten, gingen sie in sein Haus u. s. w.“ Bei der sonstigen Breite der Erzählung fällt es auf, dafs nichts von einem Verlassen der Stadt und nachher nichts von einer Rückkehr in dieselbe gesagt ist. Er schwört wieder in der ihm eigentümlichen sehr nachdrücklichen Form; er läfst „die Heiltümer hervortragen, um die Römer vollends zu entmutigen und den Kaiser in Furcht und Schrecken zu setzen“ und legt auf sie dasselbe unversöhnliche Gelübde ab. Der infolge davon noch viel mehr bekümmerte Kaiser will, nach langen Beratungen mit seinem kleinen Heere nur dann eine offene Feldschlacht wagen, wenn der Feind auf die Mauern Sturm liefe. Als das geschieht, zieht man unter Wehklagen hinaus. Robert, der sich nun sieben Jahre in der Stadt aufhält, ist tief betrübt über die Bedrängnis seines geliebten kaiserlichen Herrn. Er weint und betet zu Gott erst unter seiner Treppe, dann an der Quelle. Dabei wird er von der Jungfrau beobachtet, die sich im Schatten bei der Quelle verborgen hält. Und diese sieht dann auch, wie ein von Kopf bis zu Fufs schneeweifs gewappneter Ritter erscheint und seine Rüstung und Waffen und sein weifses Rofs dem Narren übergiebt, sieht, wie dieser alles geschickt anlegt, ganz gewaffnet auf das Rofs springt, das hoch und stattlich aufbäumt und dem Befehle des Engels folgend in die Schlacht reitet. Nachdem er unerkannt die Feinde in die Flucht geschlagen, was ausführlich geschildert wird, stiehlt er sich heimlich davon und eilt zu der Quelle zurück, wo ihn der Bote Gottes erwartet. Seine Rüstung und sein Schild sind greulich zerschlagen, ihn selbst schmerzt mancher Hieb, den er empfangen. An dem Bache im Schatten steigt er vom Pferde; er giebt alles dem Engel zurück, der sich darauf entfernt, und zieht seine alte Kleidung an. Hierauf wäscht er sich Gesicht und Wunden am Bache, geht zu seinem Platze unter der Treppe, häuft sich Stroh zur Lagerstätte zurecht und schläft ein. Die Jungfrau ist von allem Augenzeugin gewesen. Nun kehren auch die

Römer heim, die ihren Sieg weiter verfolgt und viel Beute gemacht haben. Der Kaiser, der wie seine ganze Stadt, überglücklich ist, veranstaltet ein grofses Festmahl, an dem der Papst und alle Grofsen teil nehmen. Auch Robert, der unterdessen aufgewacht ist, schleppt sich noch todmüde zu demselben. Sobald die Prinzessin ihn erblickt, erhebt sie sich und verneigt sich tief vor ihm zum Staunen aller Anwesenden und zum Ärger ihres Vaters, der sie für verrückt hält. Noch gröfser aber wird der Unwille des Kaisers, als er Roberts geschwollenes und zerfleischtes Gesicht und die Striemen sieht, welche ihm der Halsberg eingedrückt. Er schilt heftig auf die böse Stadt, die seinen Narren heute halb tot geschlagen habe. „Lafst es euch nicht sehr kümmern“, scherzen einige, „er ist nun einmal heute auch in der Schlacht gewesen und hat seinen heifsen Tag gehabt wie wir“. Zur Belustigung seiner Gäste läfst hierauf der Kaiser dem Hund in Gegenwart des Narren Fleisch vorwerfen. Die Prinzessin ist aufgebracht über das unwürdige Schauspiel. Als man dann von dem weifsen Ritter spricht, der unter die Türken wie ein Wolf unter Schafe eingebrochen sei — dies Gleichnis wird im Lauf der Erzählung noch zweimal von Roberts Kampfesweise gebraucht — will sie, die Stumme, durch Zeichen zu erkennen geben, dafs Robert der Retter gewesen. Man versteht sie nicht und läfst deshalb ihre Frauen kommen. Nun erfährt man, was sie erzählen will. Der Kaiser ist aufser sich über ihre Narrheit. Er hatte schon vorhin, als sie ihm entgegenging, bemerkt, dafs sie mit Herz und Sinn ihm zugewandt sei. Es dauert nicht lange, so erscheint ein neues Türkenheer zur Rache. Wieder wenden sich die Römer an den Seneschall, und wieder erhalten sie den Bescheid, er wolle sich eher auf die Seite der Türken schlagen, wenn man ihm das Mägdlein nicht gebe. So geschieht auch alles Uebrige, wie das erste Mal. Nur rücken die Römer jetzt schon mit ein wenig Hoffnung auf Wiederkehr ihres Retters in's Feld. Sie sehen diesmal, wie er nach dem Kampfe an dem ziemlich weit von Rom gelegenen Gehölze hinreitet. Als er wieder ermüdet und zerschlagen zum Festmahl kommt, ruft ihm der Kaiser in gutmütigem Spotte entgegen: „Ei, seid mir willkommen, weiser und hochgelehrter Herr! Kommt heran und setzt euch auf den besten Platz, den ihr findet, denn ihr wifst ja doch, dafs wir um euretwillen eigentlich heute ein grofses Fest halten.“ — Die Sarazenen kommen ein drittes Mal wieder und jetzt noch viel erbitterter und

zahlreicher; das ganze wilde Heidenland in Babilonien und Macedonien ist beteiligt. Vor diesem Streite betet nicht nur Robert, sondern auch die Kaisertochter bei der Quelle unter dem breitästigen Baume. Der Kaiser aber legt dreifsig gute Ritter in Hinterhalt bei dem Gehölze, die sollen über den von der Schlacht zurückkehrenden weifsen Ritter herfallen und ihn festnehmen, damit er belohnt werden könne. Als es so weit kommt, brechen die dreifsig hervor; Robert entflieht nach kurzer Unschlüssigkeit; nur einem von seinen Verfolgern gelingt es, in seine Nähe zu kommen. Und dieser trifft ihn, als er das Pferd erstechen will, in den Schenkel. Die Lanzenspitze bleibt stecken. Robert entkommt, giebt dem Himmelsboten das Geliehene, wäscht seine Wunden, besonders die im Schenkel, aus der er erst das Eisen unter Schmerzen herausziehen mufs und verstopft diese letztere — ein Zug des Märchens — mit Moos. Die Speerspitze verbirgt er neben dem Quell. Als der Kaiser seinen Narren mühsam zum Feste heranhinken sieht, spricht er wiederum seinen Zorn über die Römer, die das verursacht, aus. Es erfolgt alles so, wie im Märchen, nur mit mehr Einzelheiten. Der Jammer der Römer über die Verwundung ihres Retters, besonders derjenige des Ritters, der ihn getroffen, wird sehr lebhaft geschildert. Als der Seneschall dann in schneeweifser Rüstung, die er sich zu verschaffen gewufst und in einem Baumgarten unter dem Dunkel der Zweige angelegt hat, und mit einer Lanzenspitze im Schenkel unter dem Jubel des Volkes vor dem Throne erscheint und die als Preis für den Sieger ausgesetzte Königstochter begehrt, da wagt der Ritter, der den Lanzenwurf gethan, nicht zu sagen, dafs das vorgezeigte Waffenstück nicht das richtige sei. Die Prinzessin jedoch bekommt plötzlich die Sprache wieder, entdeckt alles und kann ihre Aussage dadurch bekräftigen, dafs sie das bei der Quelle in der Erde versteckte Eisen herbeiholt. Der ursprüngliche Eigentümer desselben gesteht ein, dafs er falsches Zeugnis abgelegt; der Seneschall hat sich im Getümmel aus dem Staube gemacht. Jetzt befiehlt der Kaiser, Robert zu holen. Er ist so abgemagert und kraftlos, dafs er nicht allein gehen kann. „Sie nahmen ihn mit Gewalt in ihre Arme und schleppten ihn vor die Halle heraus. Seine Wunde schmerzte ihn so sehr, dafs der ritterliche Mann in seiner Bedrängnis heftig jammerte, und er gedachte den Tod darüber zu finden.“ Man empfängt ihn mit Jubel und setzt ihn trotz seines Widerstrebens auf einen goldenen Stuhl gegenüber dem Kaiser. Dieser

und seine Tochter dringen nun in ihn, er solle ihnen im Namen Gottes sagen, wer er sei. Er schweigt. Auch der Papst bringt kein Wort aus ihm heraus; aber auf seine Veranlassung versucht es der heilige Eremit, der in dem grofsen Walde wohnte, und darauf hatte Robert nur gewartet. Nun darf er reden. Von dem Schlufs wollen wir jetzt noch nicht sprechen.

Von wichtigeren Berührungspunkten zwischen der Robertsage und dem Märchen können wir sechs unterscheiden: 1. die Geburtsgeschichte; 2. die verachtete Stellung des Helden am Kaiserhofe; 3. die Liebe der Prinzessin trotz derselben; 4. die Siege in den drei Schlachten, zu denen der Held auf übernatürliche Weise unter ähnlichen Verhältnissen Waffen geliehen bekommt und aus denen er in seine Verborgenheit zurückkehrt; 5. die Verwundung; 6. das Auftreten des Seneschalls und die Entdeckung.

Das ist sofort einzusehen, auch ohne Breuls elf Seiten lange gute Gegenüberstellungen des Einzelnen. Man traut seinen Augen nicht, wenn man bei Borinski, der Breul bekämpft, a. a. O. S. 79 liest: „Das einzig Gemeinsame ist die Geburt“. Wir wollen versuchen, uns zu erklären, wie Borinski zu diesem Satze und zu seinen Ansichten überhaupt kommt.

Er bezeichnet unsere Sage S. 86 als eine Sage von spätem und willkürlichem Charakter. Er spricht S. 78 von ausgeschmückten Bearbeitungen des Stoffes, für dessen Kern er eine rein geistliche, ja kirchliche Bekehrungslegende hält. Um diesen Grundstock hat sich nach seiner Meinung ein buntes Gemisch von Schöfslingen extrem entgegengesetzter Bildungskreise, von altnordischen und romanischen, phantastischen und historischen Bestandteilen herumgerankt. Er hat dabei seine eigenen historischen Anknüpfungen an Robert Guiscard im Sinne, ferner jene Annahme Uhlands (s. v. S. 31) deren Richtigkeit Breul S. 121 in Zweifel zieht. Bei der Geschichte vom Seneschall denkt er wohl daran, dafs sich entfernt Ähnliches in den Sagen von Tristan und Wolfdietrich findet.

Für ihn ist also, was in den Robertlegenden aufser der Bekehrungsgeschichte noch vorkommt, nur eine Anzahl nebensächlicher, höchstens episodenhafter, „fliegender“ Motive, die sich hier zufällig zusammengefunden, an seinen Kern ankristallisiert haben. Er kann ihnen keine besondere Bedeutung beimessen; denn was sich überall

findet, kann nicht oder nur mangelhaft die Identität zweier Erzählungen beweisen. Für ihn kommt allein die Geburtsgeschichte in Betracht.

Es braucht nur noch diese Gemeinsamkeit als eine scheinbare, irrelevante oder zufällige erwiesen zu werden, so ist die Berechtigung zur Anknüpfung an die Märchen widerlegt. Nur auf den ersten Blick scheint sich Breul solcher Auffassung, nach der unsere Sage ein Reservoir für alle möglichen heterogenen Märchenmotive ist, einmal (S. 117) in bedenklicher Weise zu nähern. Weil er nicht ein Märchen nachweisen kann, „das Zug um Zug der Robert-Sage entspräche", so folgert er: „es wird natürlich dem geistlichen Überarbeiter aus seiner Bekanntschaft mit ähnlichen Märchen wie dem grundlegenden bald der eine, bald der andere Zug eingefallen sein, den er verwertete und es ist daher das „ursprüngliche Märchen" nur als „die Summe der Traditionen" zu fassen, „welche in der Robertsage umgebildet erscheinen." Der Ausdruck „Summe der Traditionen" bezeichnet nicht gut das, was Breul meint. Denn er erweckt die Vorstellung, die Sage sei nur ein Konglomerat von Einzelzügen, während Breul doch neben denselben ein „grundlegendes Märchen" annimmt. Die Möglichkeit, daſs dem Geistlichen bei dem Märchen, das er eigentlich erzählen wollte, noch allerlei, was nicht darin vorkam, aus anderen eingefallen ist, wollen wir deshalb nicht in Abrede stellen, weil das nicht kontrolierbar ist. So viel können wir aber sagen: Sehen wir auch, indem wir Borinski vorläufig ein Zugeständnis machen, von der Geburtsgeschichte ab, so bleiben von den oben angegebenen sechs Vergleichungspunkten immer noch fünf. Diese stehen auf beiden Seiten in derselben Reihenfolge und bilden je ein organisches einheitliches Ganzes. Wäre dieses auch durch Kontamination aus seinen Teilen erst nachträglich entstanden, zu welcher Annahme absolut kein Grund vorhanden ist, so steht es doch in den Märchen neben der Robertsage und unabhängig von ihr fertig da. Zu sagen, die Märchen stammten aus dieser französischen Sage, wird Niemand einfallen. Denn die Märchen bieten sehr vieles unzweifelhaft uraltes, wovon die Sage nichts weiſs, sind über die ganze Erde verbreitet und manche andere Sage könnte dann, wie man nach dem bisher Ausgeführten ahnen, bald aber deutlich sehen wird, den gleichen Anspruch erheben. Es kann darum, was den Stoff unserer Märchen anbetrifft, nicht von einer Verschmelzung einzelner Motive mit der Robertsage, von einer „Umrankung" die Rede sein. Man würde

höchstens sagen können, was in den ausführlicheren Darstellungen von Robert erzählt werde, sei in zwei Hauptteile zu zerlegen, die eigentliche Robertlegende und ein Grindkopfmärchen, das mit Robert nichts zu thun habe. Das würde sich mit Breuls Zerlegung in ein den „Kinderwunsch“ und ein den „Grindkopf“ oder „männlichen Aschenputtel“ behandelndes Märchen berühren. Verhält es sich nun wirklich so? Wir werden die Frage entscheiden können, wenn wir auf den Orendel eingegangen sind.

Robert und Orendel.

Wir erwähnten schon, dafs die Vergleichung der Sage von Robert mit der von Orendel ein Kriterium dafür abgeben müsse, ob man mit Recht beide aus den Märchen hergeleitet. Sie müfsten dann identisch sein. Da uns die Robertsage von da an zunächst interessiert, wo der Held vom Eremiten nach Rom kommt, so haben wir es im Orendel mit der Partie von V. 814 bis etwa 2264 zu thun. Orendel kommt in dieser als Pilgrim von Ise nach Jerusalem zum heiligen Grabe, besiegt und tötet dort, von König Merzian ausgerüstet, den Bruder desselben, den König Sudan, der wie Merzian die Königin Bride liebt, und viele seiner Leute im Turnier, schlägt darauf drei sarazenische Riesen und Heere, die die Stadt bedrängen, wird darum von Bride, der Herrscherin von Jerusalem, die ihn liebt, zum König und zu ihrem Gemahl erhoben und auch von den widerspänstigen sarazenischen Unterthanen, die ihn bisher wegen seines unscheinbaren Rocks und weil sie seinen Namen und seine hohe Herkunft nicht kannten, mifsachtet und angegriffen haben, freudig anerkannt. Schon bei diesem flüchtigen Überblick kommt uns vieles recht bekannt vor. Bei der Betrachtung des Details werden wir ganz sicher werden, dafs wir im Robert und im Orendel eine und dieselbe Erzählung vor uns haben, trotz dieser und jener Verschiedenheiten. Vorausschicken müssen wir noch, dafs an den Stellen, wo die im Jahre

1477 von Hanns Othmar gedruckte Prosafassung (P)[1] des Orendel einigermafsen wesentliche Abweichungen von der metrischen Fassung (D und H) bietet, sie, soweit wir feststellen konnten, immer vorzuziehen ist. Was Othmars geistiges Eigentum ist, macht sich als erbauliche Reflexion leicht bemerklich.

1. Die Quelle im Robert und das heilige Grab im Orendel.

Das Erste, was Orendel sieht, als er nach Jerusalem kommt, ist das heilige Grab (V. 814). Er betet an demselben und spricht seinen Schmerz aus, dafs er nichts zum Opfern habe. Das goldene Cruzifix, das er zu diesem Zwecke in Trier hatte giefsen lassen, war beim Schiffbruch versunken. Die Prosafassung bietet hierauf einen Widerspruch, und wir sind ihr dankbar dafür; denn dadurch, dafs sie denselben nicht durch Weglassung vermieden hat, wie die metrische Fassung, hat sie uns einen wertvollen Zug erhalten. Sie berichtet: „Do opffert der Edel fürst die drey gulden pfenning die jm die vischerin geben hett auff den altar.“ Wir erinnern uns, dafs Wilhelm von Aquitanien im Moniage Guillaume in Brite auf dem Altar seinen Schild niederlegte mit dem Versprechen, dem Heiligen jährlich drei Goldmünzen für die Aufbewahrung zu opfern. Das tertium comparationis erscheint zunächst unbedeutend, da im Orendel von einem Schild oder dergleichen nicht die Rede ist. Aber V. 1948 vor dem Kampfe mit dem dritten Riesen und Heere lesen wir:

Dô gieng er alsô gerihte,
dâ er daz heilig grab wüste
und zôch ab allez sîn gewête
daz im frouwe Brîde geben hête;
er gab ez also stillen
durch des heiligen grabes willen.

Nachdem er dann einen Priester hat holen lassen, die Messe gehört und das Abendmahl genommen, heifst es weiter:

Dô legt er an zwâre
einen guoten roc grâwe,
er sprach: „solt ich verliesen mîn leben
so wil ich ez in disem roc ûfgeben.“

1) Die Verwaltung der Münchener Hof- und Staatsbibliothek war so aufserordentlich freundlich, mir das einzige noch vorhandene Exemplar derselben nach Jena zu leihen.

An dem heiligen Grabe wappnet sich der 'Grâwe Roc' dann noch weiter und besteigt er auch sein Rofs, um hierauf allein vor die Pforten von Jerusalem zu reiten. Dasselbe kehrt wieder ziemlich mit denselben Worten V. 2697 ff. Nur wird hier noch ein Gebet Orendels und Bride's am heiligen Grabe erwähnt. An der vorerwähnten Stelle war Bride kurz vorher an diesem gewesen, hatte sie gebetet und war sie von einem Engel getröstet und ermahnt worden, ihrem Geliebten mit allen ihren Kräften zu helfen. Man würde auf die Engelserscheinung nicht viel geben dürfen, da das Gedicht bekanntlich mit solchen sehr freigebig ist. Aber diese vollzieht sich nicht in der typischen Formel[1], sondern es heifst:

Dô si daz wort ie vol gesprach,
der engel ir unter die ougen sach;
er het sô vil der wunne
er lûhte reht als die sunne u. s. w.

V. 1576 vor dem Kampf mit Liberian geht Orendel nur 'uf den hof', um dort den grauen Rock anzulegen und sich zu rüsten. In P dagegen thut er es beim heiligen Grabe, nachdem er dort auch mit Bride gebetet. Dieser Zug wird hier das erste Mal erzählt, ist also von P nicht nach Analogie eingesetzt, sondern alt. Es ist auch nicht als eine Zuthat Othmars, wie Berger meint (S. XVIII), zu erklären, dafs es in der Prosa nach dem Kampfe mit Liberian heifst: „Vnd als er dise klayder anthet | legt er von jm den grawen Rock | mit grosser wirdigkaite in das hailig grab".

Bei diesem Kampfe bietet H (auch V. 1750) mit P noch einen interessanten Zug. Während der Schlacht liegt Frau Bride vor dem heiligen Grabe (als wir ez an dem buoche haben), ifst nicht und trinkt nicht, sondern betet nur inständigst zu Gott und Maria, dafs sie den grauen Rock gesund wiederbringen[2]. Da sieht man ihren

---

1) Dieselbe lautet:

Do sand im Crist von himele
einen engel bald hernidere
einen engel also hêre,
den guoten sant Gabriêle.

Vorher geht jedesmal die Fürbitte Mariä.

2) In P folgt hier eine Episode von gewifs uraltem Ursprung. Dem verirrten Orendel sendet Gott eine Turteltaube, die sich vorn auf sein Pferd setzt und ihm den rechten Weg zeigt. Als er nach dem zahmen Vöglein

Geliebten auch schon über die Heide reiten. Man sagt es ihr, sie geht ihm entgegen, begrüfst, umfängt und pflegt ihn. Als sie das nach der ersten Schlacht, derjenigen mit Mentwin und den Seinen gethan (V. 1426 ff.) hatte es ihr Merzian heftig verwiesen. Erinnern wir uns nun, wie Robert an der Quelle zum Kampfe ausgerüstet wurde, und dann Rüstung und Pferd zurückgab, wie er und die Kaisertochter stets dort beteten, wie das Mägdlein zum Zorn ihres Vaters den Sieger ehrfurchtsvoll grüfste, und nehmen wir dazu, dafs sie von der Quelle oder von ihrem Fenster bei derselben aus die Schlacht oft unter heftigem Weinen und Beten verfolgte (vgl. Keller S. 95, 99, 112, 128), so können wir jetzt schon sagen: diese Quelle und das heilige Grab sind identisch. Dieser heilige Ort ist in den Märchen ja auch vertreten, spielt aber lange nicht eine solche Rolle. Im Orendel und Robert sind die mit ihm in Verbindung stehenden Motive also besser bewahrt; denn an Entlehnung ist nicht zu denken. Wir haben darin einen ganz vorzüglichen Beweis dafür, einerseits dafs Liebrecht und Breul mit der Herleitung der Robertsage und Laistner mit derjenigen des Orendel aus den Märchen recht hatten, andererseits dafs eine Vergleichung beider Sagen, die eben doch aus viel älterer Zeit als die Märchen überliefert sind, die Rekonstruktion des Ursprünglichen erleichtert.

Unser Ausblick ins Moniage Guillaume, unser Vergleich der Verse, nach denen der aquitanische Held seinen Schild unter jenem Gelöbnis auf den Altar legt, mit der Orendelstelle, dürfte darum nicht ganz unbedeutsam sein. Es könnte sich, wollen wir damit sagen, im weiteren Verlauf unserer Untersuchungen herausstellen, dafs für den hieb- und stichfesten Rock, von dem wir im Moniage noch Spuren fanden, die in Brioude in späten Zeiten noch gezeigte Reliquie, der Schild eingesetzt ist.

---

greifen will, fliegt es vor ihm auf einen Baum „so bezaichenlich und so bedeütlich das er wol sach | wo hyn er reytten solt.“ Berger findet sich damit ab, indem er sagt: „Dies unmittelbare Eingreifen des Himmels ist ganz im Geiste unseres Dichters“ und indem er auf V. 3646 ff. verweist. Dort läfst eine Turteltaube einen von Maria geschriebenen Brief auf einen Altar fallen. Das ist doch etwas anderes. Wir denken lieber an die Spechtmeisen in Fáfnismól, die Sigfrid die grünen Pfade zu Gjuki und seiner Tochter weisen, und an dergleichen mehr.

2. Bride und die Prinzessin.

Indem wir in der Vergleichung fortfahren, wollen wir nicht bloſse Statistik treiben und nicht Listen von Uebereinstimmungen und Unähnlichkeiten aufstellen. Bei solch äuſserlicher Betrachtung vergleicht man zu leicht, was garnicht zu einander gehört. Indem man die Kongruenz zeigen will, legt man falsche Stücke auf einander; und umgekehrt scheint leicht unvereinbar, was bei tieferem Eingehen sich als eins erweist. Bei einem Durchforschen der Materie nach allen Seiten werden wir über die Vergleichbarkeit uns nach und nach klar werden. Dissonanzen werden wir dabei nicht auſser acht lassen. Es kommt dabei, wie gesagt, weniger auf das an, was die eine Sage mehr hat, als darauf, worin sie sich widersprechen. Im Orendel ist Bride die Herrscherin, die gelegentlich sehr energisch einschreiten kann. Um von ihrem männlichen Auftreten in den späteren Partieen des Gedichts abzusehen, so läſst sie in derjenigen, auf die wir uns vorderhand beschränken, z. B. Merzian, der ihren Geliebten als Knecht beanspruchen will, binden und in den Kerker werfen (V. 1496). Als sie ihrem Streiter Davids Schwert geben will und ihren Kämmerer nach demselben schickt, dieser aber betrügerischer Weise ein falsches bringt, das sie an einer steinernen Wand zerschlägt, nimmt sie den Diener bei den Haaren und tritt ihn unter die Füſse (1614). Vor einer gefährlichen Schlacht versammelt sie ihre Ritter um sich (ich muoz die tempelhêren haben alle) und hält ihnen eine eindringliche Rede, in welcher sie ermahnt, die schuldige Vasallentreue zu halten und dem Grauen Rock Beistand zu leisten (1912). Als dieser dann in Lebensgefahr ist, wappnet sie sich und rettet ihn, indem sie wie ein Mann ficht (2045). Sie nennt Orendel ihren ‘dienstman’ (1929), und als Ise kommt, sich nach ihm, seinem Knecht, umzusehen, schickt dieser ihn — und wäre es auch nur im Scherze — zu Frau Bride: ‘und heizent iuch geben iuwern knecht’ (2169) u. s. w. Sie ist eine Königin vom Scheitel bis zur Sohle. Und diese Bride sollte dieselbe sein, wie das stumme, hülflose Geschöpf im Robert, diese Prinzessin, die den Zorn ihres Vaters fürchten muſs? Wo bleibt überhaupt im Orendel der Vater, der Kaiser? — Mit den bekannten Hausmittelchen der Litteratur- und Sagenforschung, mit Interpolation und historischer Anlehnung ist da nicht zu helfen.

3. Stellung des Helden bei Hofe. Der Hinterhalt. Jourdain.

Von geringerer Bedeutung ist der Umstand, dafs das Auftreten Orendels und Roberts ein sehr verschiedenes ist. Wir wollen uns nicht auf die viel zitierten Worte Brides (1108 f.) berufen:

„ez ist kumen ûf den hof
ein einfeltig ritter, daz wizze got.“

Für E. H. Meyer sind sie freilich eine nicht unwesentliche Stütze seiner Ansicht, dafs durch Reminiszenzen am Schicksale Guido's von Lusignan, der einmal 'minus astute' genannt wird, die Dichtung beeinflufst wäre. Hätten die Verse wirklich den Sinn, so bedürften wir solch historischer Parallele nicht; wir fänden ihre Erklärung im Robert und in dem Märchen; ich erinnere z. B. an den Werweifs. Aber in P steht: „Es ist auff disen hoff kōmen ain Ritter nur mit ainem schilt“, das 'einfeltig' bedeutet also einschildig, einfach, bezeichnet den niederen Einschild-Ritter, der kein Gefolge hat. Ob „einschildig“ in der Vorlage stand, weifs ich nicht. Vielleicht hat P nur 'einfeltig' umschrieben. Dafs aber ein einfacher Ritter gemeint war, zeigt der Nachsatz (V. 1110 f.): er trägt nur einen grauen Rock und vollbringt doch solche Heldenthaten.

Können wir so Orendel nicht zu Robert herabdrücken, so wollen wir auch diesen nicht zu jenem emporheben. Breul würde uns, scheint es, ein Mittel dazu an die Hand geben. Man hatte angenommen, die Sage von König Robert von Sicilien sei gleichen Ursprungs mit der von Robert dem Teufel und hatte sich dabei auf die Ähnlichkeit von des Letzteren Bufse mit der Erniedrigung und späteren Erhöhung jenes Königs berufen. Breul glaubt das dadurch widerlegen zu können, dafs er Parallelen dazu in anderen Legenden nachweist. Die Bufse stamme, meint er, aus dem Orient, wo Ähnliches vorkomme. Sie sei buddhistisch, ein fliegendes Motiv und könne darum nicht für einen gemeinsamen Kern der beiden Sagen angesehen werden. Warum wir uns das nicht zu nutze machen und nicht mit der Hereintragung der erniedrigenden, kirchlichen Bufse den Unterschied zwischen dem Auftreten Roberts und Orendels erklären, wird man unten sehen. Wir kommen ja auch ohne das darüber weg. Die niedere Stellung Roberts ist von derjenigen des Märchenhelden aus ohne Weiteres verständlich; die ritterlichere

Orendels ist aber in einem mittelalterlichen Spielmannsgedicht ganz natürlich. Wir durften sie ja auch oben mit vollem Recht eine mifsachtete nennen; denn als der Träger des grauen Rockes nach Jerusalem kommt, ist er bettelarm, und bekommt nicht einmal etwas zu essen (828 f.); V. 928 ff. wird ihm, der ein rechter 'vilzgebûre' sei, sein 'klaffen' von Sudan verwiesen u. s. w.

Wir brauchen uns auch nicht dabei aufzuhalten, dafs man vom Grauen Rock bei jeder Schlacht weifs, dafs er der Sieger ist, in Robert aber aufser der Prinzessin niemand im Entferntesten den Ritter mit dem weifsen Schild ahnt. Die meisten Märchen stimmen hierin allerdings zum Robert. Aber wir werden noch, besonders bei der Betrachtung der Orvar Odd-Saga sehen, dafs der Orendel hierin nicht allein steht. Zu beachten ist weiter, dafs man ja auch vom Grauen Rock nicht Namen und Geburt weifs. Das ist nach alten Begriffen nicht unwichtig. Altgermanische Anschauungen vorausgesetzt, würde man sagen können: es ist ihm mit keiner Rune beizukommen, weil man seinen Namen nicht in eine solche fassen kann. Er ist ein undefinierbares Wesen. Aber sind wir denn auch sicher, dafs im Original nicht etwa nur ein Teil der Personen die Verdienste Orendels diesem zuschrieb? Man spricht zwar im Gedicht allgemein vom Grauen Rock; die Feinde verlangen seine Auslieferung. So ist auch im Robert vom „weifsen Ritter“ viel die Rede, und doch ist nur der Prinzessin bekannt, dafs derselbe eine und dieselbe Person ist, wie der von Allen täglich gesehene und belachte Narr. Identifizieren im Orendel wirklich alle Hofleute den Vorkämpfer in der Schlacht mit dem Manne, der meistens in der Kemenate schläft und von Bride zum Kampfe geweckt werden mufs (V. 1560 und 1856; und wohl auch 1540 und 1835)? Als ihn V. 1976 die Ritter sehen, nachdem er den grauen Rock angelegt, sagen sie (1978):

„waz küniges mag daz wesen?
wir getrûwent wol vor im genesen;
er enfüert nit anderz zwâre,
den einen guoten roc grâwe,
als er an disen stunden
ûz einem kloster sî entrunnen.
Nun wizzent âne zwîfel:
wir enwellen dâlung fuoz mit im gerîten!“

Das klingt fast so, als wenn der graue Rock den Helden unkenntlich machte.

Sehr eigentümlich ist die Gehässigkeit der Ritter gegen den Liebling ihrer Herrin, wie sie sich nicht nur hier, sondern auch an anderen Stellen des Gedichts kundgiebt. Wir müssen auf diesen sehr wichtigen Punkt näher eingehen. Bei einem Turnier, das die Tempelherren zu ihrer Kurzweil halten (854), naht, V. 875 zufolge, manchem Heiden der Tod. Das bezieht sich wohl auf das bevorstehende Wüten Orendels. Denn unser Held ersticht, wie erwähnt, bei dem Turnier, zu dem er sich das Nötige von König Merzian geliehen, nicht nur den Bruder desselben, den König Sudan, schleppt ihn an dem Speer über der Achsel dreimal um den Tempelhof und wirft den Toten unter die Seinigen, sondern er tötet auch noch zusammen 48 Mann, die ihn anreiten, alles Heiden. Es ist ein sehr blutiges Turnier, wie es sonst nicht üblich war. Aber wir können uns diese Blutigkeit aus der Berserkerwut, die über den Helden gekommen, einigermafsen erklären. V. 1432 wird das Motiv des Hasses gegen die Heiden herangezogen, der sich selbst gegen Unterthanen Brides geltend macht. In V. 1186—93 scheinen aber beinahe die Begriffe von Tempelherren und Heiden oder 'Surianten' durcheinander oder ineinander überzugehen. Erst wird gesagt, um des freundlichen Entgegenkommens willen, das die Königin dem Fremden gezeigt, hätten die Tempelherren demselben nach dem Leben getrachtet (sie rietent dem hêren ûf den lîb), und dann wird fortgefahren: die Surianten warteten nicht länger, sondern schickten nach dem schrecklichen Riesen Mentwin, dem sich niemand im Kampfe stellen konnte, ohne den Tod zu finden. Man kann sich jedoch auch hier helfen und sogar eine passende Unterscheidung anerkennen: die heidnischen Unterthanen sind weniger bedenklich, als die christlichen, und gehen zur That über. Die Surianten jammern (1231 f. 1369 f.), als sie sehen, wie auch Mentwin ihrem Feind erliegt. Merzians Zorn und Hafs ist gut motiviert. Ihm ist der Bruder von Orendel getötet, und er ist eifersüchtig; denn er hatte wie Sudan 'zuo der künigin guoten wân' gehabt (913). Er läuft darum nach einer kurzen Kerkerhaft zum Feinde über (1522) in die 'wüeste Schâlung' und veranlafst[1]

1) Denn gerade aus Schâlung kommt Liberian. Diesen Ort setzt Berger im Hinblick auf 1563 (vgl. die Anm.) richtig ein. Warum berücksichtigt er in solchem Falle nicht P mehr? Dort steht überall Salonie.

dann jedenfalls den zweiten heidnischen Feldzug gegen Jerusalem, den des Liberian. Dafs V. 1596 ff. der Kämmerer nicht das echte Schwert Davids hergeben will, spricht auch nicht für grofse Beliebtheit bei Hofe. Folgen wir der Erzählung weiter, so kommen wir dann an die erwähnte Stelle 1976, wo die Ritter ihrem unscheinbaren Führer nicht in die Schlacht folgen wollen. Diesmal heifsen sie nicht Surianten und Tempelherren, sondern allgemeiner 'die hêren'. Bride, die dem Freund selbst zu Hilfe eilt, will sie nach der Schlacht im höchsten Zorn umbringen. Der Graue Rock begütigt die Geliebte aber und begründet das Verhalten der Ritter gegen ihn ganz gut, indem er sagt, seine eigenen Mannen, die leider beim Schiffbruch umgekommen seien, würden ihm freilich treulicher Beistand geleistet haben. Er begreift also die Abneigung gegen den Fremden und Unbekannten. Und Jene erkennen ihn ja auch mit Freuden als ihren König an, nachdem sie erfahren haben, wer er ist.

Es ist also nichts gegen die Begründung dieser Feindseligkeiten zu sagen, wenn man auch solche Zustände unter dem thatkräftigen Regiment Brides nicht erwarten sollte. Ob dieselben zu irgend einer Zeit in Jerusalem wirklich oder nur in der Einbildung des abendländischen Dichters geherrscht haben, ist ziemlich gleichgültig. Die Frage ist nur, ob seine Vorstellungen von Jerusalem Anlafs gewesen sind zu diesen Schilderungen oder sich nur vertrugen mit Verhältnissen der alten nicht in dieser Stadt spielenden Sage. Wir haben genug Materialien zum Vergleich, um das feststellen zu können. Wir betrachten daraufhin aber zunächst noch nicht die Sagen von Robert oder Orvar Odd oder Wilhelm oder Grisagonella, sondern den Jourdain de Blaivies[1], der von jetzt ab auch an unserm Sagenreigentanz teilnehmen mufs.

Müllenhoff (Deutsche Altertumskunde I 33 ff.) hatte, von der Analogie der Odysseussage geleitet, angenommen, der Orendelsage liege ein Jahreszeiten- oder Heimkehrmythus zu Grunde. Nachher wurden die Orendelforscher auf den spätgriechischen Apolloniusroman, dessen Stoff mit dem der Odyssee einen gewissen Zusammenhang hat, aufmerksam. Der Apollonius ist früh ins Lateinische übersetzt und

1) Amis et Amiles und Jourdains de Blaivies. Zwei altfranzösische Heldengedichte des kerlingischen Sagenkreises, ed. Konrad Hofmann. 2. Aufl. Erlangen 1882.

nachweislich im Abendlande viel gelesen worden. Nun konnte man wieder bequem mit Entlehnung, Kompilation u. s. w. arbeiten.

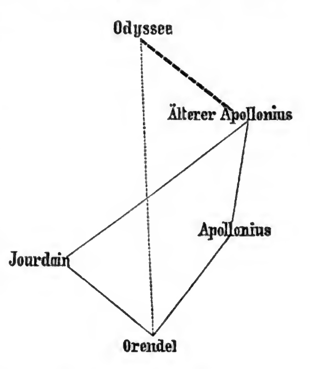
Da das Orendelgedicht, dem der Gang der Erzählung im grofsen und ganzen nach allgemeiner Ansicht durch den Apolloniusroman gewiesen ist, mehr enthält als dieser, so mufste man das Plus entweder als einzelne Zierate verschiedener Herkunft betrachten, die zum Schmuck auf das Band hier und da aufgeheftet waren, oder man mufste Kontamination des Apolloniusstoffes mit einer anderen Erzählung annehmen, wobei natürlich auch Zuthaten der ersterwähnten Art nicht ausgeschlossen waren. Man hat sich mehr und mehr zu der zweiten Erklärungsweise entschlossen. Die Auffassung Fr. Vogts, nach der neben dem fremden Stoff noch ein einheimischer, eine Brautwerbungssage zu berücksichtigen ist[1], hat Anklang gefunden[2]. Die Sache wird jedoch schwierig, sobald man auf das Verhältnis des Orendel zum Jourdain eingeht. Der Jourdain, ein aus dem zwölften Jahrhundert stammendes nordfranzösisches Volksepos, ist wie auf den ersten Blick erkennbar, auf der Grundlage des Apollonius gedichtet. Sonderbarerweise hat er aber allerlei mit dem Orendel gemeinsam, was sich in dem griechischen Roman nicht findet. Man kann sich a priori drei Erklärungen dafür denken: 1. Solche Züge bietet zwar die uns vorliegende Fassung des Apolloniusromans nicht, sie haben aber vielleicht in einer älteren, im Mittelalter benutzten gestanden, und beide Kontaminationen, der Orendel und der Jourdain haben sie unabhängig voneinander daraus übernommen. 2. Eines von beiden Gedichten — und bei der Abhängigkeit der deutschen Litteratur von der französischen würde man dabei an den Jourdain zu denken haben — hat allein diese Züge aus dem älteren Apollonius oder sonst irgend woher aufgenommen, und das andere hat sie von ihm entlehnt. Im Jourdain mag dabei manches willkürlich modifiziert oder dazu erfunden sein, was der Nachahmer dann acceptiert oder wegläfst. 3. Der im Jourdain mit dem Apollonius verschmolzene Stoff ist, wenigstens teilweise, von früher her mit demjenigen verwandt, der im Orendel mit dem griechischen Roman, falls der Apollonius beim Orendel überhaupt in Betracht kommt, zusammengearbeitet ist.

---

1) Vgl. Zfdph. XXVI, 411.

2) Vgl. H. Tardel, Untersuch. zur mittelhochdeutschen Spielmannspoesie. 1. Zum Orendel. 2. Zum Salman-Morolf. Rostocker Diss. Schwerin 1894, S. 3.

Betrachtungen darüber, welche von diesen Fällen einander nicht ausschliefsen würden und wie man sich eine Vereinigung derselben zu denken hätte, können wir uns ersparen. Von der ersten Erklärungsweise hat man nur wenig, von der dritten überhaupt noch nicht Gebrauch gemacht, um so mehr dagegen von der zweiten. Bei dieser hat man zu unterscheiden, ob die Entlehnungen des Orendel aus dem Jourdain im letzten Grunde aus dem lateinischen Roman oder aus einer anderen Quelle stammen. — Die Reproduktion und Kritik der Vergleichungen von E. H. Meyer[1], Heinzel, Tardel, würde uns zu weit abführen. Jeder unbefangene Leser wird mir aber zugeben, dafs die Lektüre dieser Vergleichungen höchst verwirrend ist. Fast bei jeder Zeile wechseln die drei Stoffe ihr Verhältnis zu einander. In der einen stehen Apollonius und Jourdain dem Orendel gegenüber, in der zweiten vertragen sich Apollonius und Orendel gegen den Jourdain, in der dritten machen die Abendländer Front gegen den Orientalen, in der vierten steht jeder für sich. Um diesen Thatbestand zu erklären, mufste man zu drei bedenklichen Mitteln greifen. Man war erstens gezwungen, einen älteren hypothetischen Apolloniusroman zu konstruieren; denn mit den überlieferten Fassungen kam man nicht aus[2]. Zweitens konnte sich der Orendel nicht alles, was er vom Apollonius bietet, aus dem Jourdain holen, sondern er ging auch auf das Original selbst zurück. Drittens endlich



1) E. H. Meyer, Quellenstudien zur mittelhochdeutschen Spielmannsdichtung. Zfda. 37 S. 321 ff. auf S. 325 ff.

2) Nun müssen wir freilich in dieser Arbeit auf Schritt und Tritt annehmen, dafs den mittelalterlichen Dichtern ganz andere Quellen zu Gebote standen, als die uns bekannten. Aber bei uns handelt es sich um die mannigfach variierenden im Volke heimischen Überlieferungen. Bei einem reinen Kunstwerk mufs man damit natürlich viel vorsichtiger sein. Die sorgfältigen Untersuchungen und Vergleichungen der Apollonius-Fassungen von Singer haben zudem wenig ermutigende Resultate ergeben.

kamen daneben im deutschen Gedicht noch allerlei Reminiscenzen aus der Odyssee in Frage (vgl. Heinzel S. 18, Tardel S. 9 f.). Undenkbar sind ja auch diese zwei letzten Erklärungen durchaus nicht. Wenn es aber möglich ist, geht man am liebsten solchem Mischmasch aus dem Wege. Das Bild, das sich so ergab, ist umstehendes.

Ob der Orendel bei seiner direkten Benutzung des lateinischen Romans den uns bekannten oder den älteren benutzt hat, darauf wird wohl kein Wert gelegt. Meyer sagt S. 339: „Meistens benutzt der O. die Motive sowohl des lateinischen Romans als auch des französischen Epos von Jourdain". Dafs man nicht den scheinbar einfachen Ausweg benutzt hat, auf den wir oben S. 38 unter Nr. 1 aufmerksam gemacht, und Orendel und Jourdain nicht unabhängig voneinander aus dem älteren Apollonius schöpfen läfst, liegt daran, dafs das französische und das deutsche Gedicht wesentliche Übereinstimmungen in einer Reihe von Motiven aufweisen, die nichts mit dem lateinischen Roman zu thun haben. Für eine längere Partie trifft, was wir eben über den ewigen Wechsel des Verhältnisses der drei Dichtwerke zu einander gesagt haben, nicht zu. Hier gehen die deutsche und die französische Dichtung zusammen. K. Hofmann ist es auch aufgefallen, dafs hier der Jourdain ganz und gar von der Vorlage abgewichen ist und dafs es sich um eine ausgezeichnete Partie handelt[1].

Es wird uns dort erzählt (V. 1613 ff.): Als Jourdain sein Schiff und die Seinigen bei einem Seegefecht mit Sarazenen verloren hat und sich bei König Marcon unerkannt aufhält, macht eines Tages der Sarazenen-Admiral Brumadant einen Einfall in das Reich und belagert die Hauptstadt. Was ihn so gefährlich erscheinen läfst, ist, dafs er nicht nur ein grofses Heer, sondern auch den Riesen Sortin mitbringt. Sortin reitet vor das Thor und fordert zum Zweikampf. Fünf Ritter sind ihm schon erlegen, da bittet Jourdain den König, ihm entgegentreten zu dürfen. Marcon aber erlaubt es ihm nicht; er sei noch zu jung. Derselben Ansicht ist die Königstochter Oriabele, als sie dem Jüngling im Garten klagen gehört und er die teilnahmsvoll Fragende um Rofs und Rüstung gebeten. Schliefslich kann sie

1) In der zitierten Ausgabe, 2. Aufl. S. LIV in Anhang II, der Überarbeitung eines älteren Vortrags (M. S. B. 1871, S. 415—448): Über Jourdain de Blaivies, Apollonius von Tyrus, Salomon und Marcolf. — Vgl. auch John Koch. Über Jourdain des Blaivies u. s. w. Königsberger Diss. 1875. Darin eine ziemlich ausführliche Inhaltsangabe.

ihm nicht widerstehen; nachdem er ihr versprochen, sie nach glücklich erfochtenem Siege zur Frau zu nehmen, rüstet sie ihn aus. Sie führt ihn in den Stall und läfst ihn das schönste Pferd aussuchen und satteln. Dann legt er den Halsberg an und setzt den Helm auf. Das Mägdlein bringt ihm ein Schwert und umgürtet ihn damit. Aber er ist noch Knappe; sie mufs ihn zum Ritter schlagen und läfst sich und ihm den dabei üblichen Kufs nicht entgehen. Dann giebt sie ihm den Weg an, auf dem er ungesehen von Marcon und seinen Leuten hinausreiten könne, giebt ihm auf, ihr den Heidenkopf zu bringen und entläfst ihn mit Segenswünschen. Der König hat ihn aber doch bemerkt und fragt seine Tochter, wer der Ritter wäre. Sie sagt es ihm. Entsetzt, dafs sie den Jüngling, den er liebt, dem sicheren Tode, wie er meint, geweiht, ruft er seine Leute. Mehr als siebenhundert wappnen sich auf seinen Befehl und reiten ans Thor (parmi la porte ez les issuz), um Jourdain im Notfall beizustehen. — Sortin mufs jeden Tag sechs Christen erschlagen haben, ehe er den ersten Bissen zu sich nimmt und läfst das auch an diesem Morgen seinem König Brumadant sagen, als derselbe ihn zum Frühstück einlädt. Nachdem er Jourdain vergeblich ermahnt hat, umzukehren, da er zu jung sei, kehrt er ins Lager zurück, um sich mit seinen drei Rüstungen zu bekleiden. Der ihn ungeduldig zurückerwartende Jourdain begiebt sich unterdessen zum Zelt des heidnischen Admirals und hat ein Gespräch mit demselben. Als Sortin sich endlich eingestellt, beginnt der Kampf. Unser Held schlägt schliefslich seinem Gegner den Kopf ab, hängt diesen vorn an den Sattelknopf und flieht, da das Sarazenenheer sich aufmacht und ihn verfolgt. Wie Oriabel das sieht, ruft sie die versteckten siebenhundert Ritter zur Hilfe für ihren Freund auf. In dem Zweikampf, der sich zwischen ihnen und den Heiden entspinnt, wird Marcon von Brumadant bedrängt, Jourdain aber steht ihm bei und nimmt den Admiral gefangen, worauf die Heiden fliehen. Zum Danke verlobt ihn sein König nachher mit Oriabel und will ihm die Hälfte seines Reiches geben. In diesem Augenblick tritt ein Ritter des Landes auf, der eben von einer Pilgerreise kommt, und offenbart Jourdains Herkunft und frühere Erlebnisse. Am vierten Tage wird glänzend die Hochzeit gefeiert. Darauf gedenkt Jourdain eines armen Fischers, der ihn bei sich beherbergt und weiter für ihn gesorgt, als er nach einer Seeschlacht mit Sarazenen sich nackt ans Land gerettet. Er läfst ihn kommen,

beschenkt ihn mit zehn guten Pferden, zehn Mänteln und zehn Röcken und macht ihn zum prévost des ganzen Landes.

Meyer (S. 233) hält diese Liebes- und Kampfgeschichte mit Recht für identisch mit der im Orendel. Abgesehen davon, dafs im deutschen Gedicht noch historische Ereignisse und Zustände von Einflufs gewesen seien, erkennt er als Hauptunterschied nur noch an, dafs im Orendel aus einem Riesen drei geworden seien. Als Beweise für diese Identität hebt er folgende Züge aus dem Werk unseres Spielmanns hervor. Der Riese Mentwin verschmäht, mit einem so kleinen Mann zu kämpfen (V. 1285). Ein gleiches thut Pelian (V. 1885). Beiden wird das Haupt abgeschlagen. Bride stattet den Geliebten zum Kampfe mit Liberian mit Rofs und kostbaren Waffen, mit König Davids Siegesschwert und einem mit Davids Krone geschmückten Helm aus. Vor dem Kampfe mit dem dritten Riesen Pelian ruft sie durch die Glocke die Tempelherren zusammen und läfst sie Treue gegen Orendel schwören. Nach den Einzelkämpfen mit den Riesen fallen die Leute derselben den Sieger an. Nach dem Kampfe stürzen die Templer heraus. Im Apollonius erfolgt die Belohnung des Fischers erst viel später, im Orendel wie im Jourdaín schon hier und ist sie der in der französischen Chanson auch ähnlicher. Auf diese gemeinsame Umstellung hat Tardel S. 11 besonderes Gewicht gelegt.

Im Apollonius, wo der Held sich die Liebe der Prinzessin durch friedliche Künste, besonders als Musiklehrer erwirbt, findet sich von diesen kriegerischen Scenen nichts. Woher sind sie nun in den Jourdain gekommen? Meyer sagt S. 355, wie der J. eine karolingische[1] geste, so verbinde der Orendel die alte Orendelsage mit dem antiken Roman. Also um französischen Sagenstoff handelt es sich im J., ebenso folglich in einem grofsen Teil des Orendel. Da wir es bei diesem nach Meyer nur mit einer erweiterten Bearbeitung des französischen Originals zu thun haben, die z. B. aus einem Kampf drei macht, so bleibt für die alte Orendelsage eigentlich wenig übrig. Meyer nennt dieselbe auch S. 341 „nur leichte Zukost“. Hier

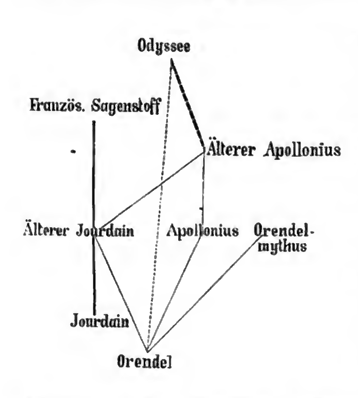
1) Was das „karolingisch“ anlangt, so sagt Koch a. a. O. S. 1: „Die Verknüpfung des Jourdain mit dem karolingischen Cyclus zeigt sich als eine so lose, dafs seine Einfügung in diesen vielleicht nicht als gerechtfertigt erscheint. Koch nennt ihn karolingisch, wie er dann zugesteht, nur, weil K. Hofmann es gethan hat.

springt Tardel helfend ein und sucht für sie d. h. für den alten Brautwerbungsmythus zu retten, was noch zu retten ist. Deutschen Ursprung möchte er zuschreiben der Erwerbung von Rofs und Waffen bei Merzian, der Initiative, die Bride in der Liebe ergreift, und ihrem Walkyrencharakter. Sonst stimmt er Meyer im wesentlichen bei.

So hätte man denn glücklich wieder einen Spielmann überm Abschreiben ertappt. Ihm ganz auf die Schliche zu kommen, macht er uns aber doch nicht so leicht. Wir haben uns nämlich noch mit Eigentümlichkeiten des griechischen Märchens „vom weiberscheuen Prinzen“ (Hahn Nr. 50, I 273) abzufinden, das den Apolloniusstoff in grofsenteils sehr engem Anschlufs an das Original behandelt, nach verschiedenen Gelehrten (s. Meyer S. 325 Anm. 1) aber nicht als direkter Nachklang desselben zu betrachten, sondern aus Venedig wieder nach dem Orient gekommen ist.

Meyer berücksichtigt aufserdem noch ein dieses Märchen in einem Teil variierendes anderes (Hahn Nr. 114, II 162), und er kommt zu dem Schlusse, indem er von Orendel spricht: „Trotz einzelnen ganz genauen Übereinstimmungen mit Jourdain, scheint er nicht unmittelbar aus dieser, sondern aus einer volleren französischen Vorlage geschöpft zu haben, die vielleicht auch dem aus Venedig nach Griechenland gekommenen Märchen bekannt war.“ — Im Apollonius wird der Held, auf den man seiner Geschicklichkeit im Ballspiel wegen aufmerksam geworden ist, zur königlichen Tafel gezogen. Zu aller Verwunderung ist er tieftraurig. Den Grund seiner Betrübnis, seinen Schiffbruch und was damit zusammenhängt, teilt er aber nur der Prinzessin mit, die auch zu Tisch gekommen ist und ihn teilnahmsvoll gefragt hat. Er wird dann ihr Musiklehrer und bald auch ihr Gemahl. Im griechischen Märchen (Hahn 50) ist aus ihm ein Stallknecht geworden, der im Garten Wasser zu holen hat und, wenn er glaubt, dort allein zu sein, wunderschön auf der Flöte spielt. Die Prinzessin, die ihn dabei belauscht, kommt zu ihm in den Garten zum Brunnen und dringt in ihn, ihr zu sagen, wer er sei. Er thut es zwar nicht, wird aber bald ihr Tafeldecker, Kammerdiener, endlich Musiklehrer. Im Jourdain nun wird in der oben von uns kurz wiedergegebenen Partie eine Scene ausführlich geschildert, in der Oriabel im Garten dem bitterlich klagenden Jüngling sein Geheimnis und seine Erlebnisse entlockt (Meyer S. 332 f.). Die Gefangennahme Orendels durch einen Riesen auf seinem Wege von Ise zur Stadt (V. 786) erinnert

Meyer ferner an einen Streit um Wunschdinge im Märchen, bei dem der dazukommende Held zu seinen Gunsten entscheidet; denn solcher Streit werde gewöhnlich von Riesen geführt (S. 331). Orendel verspricht Merzian für den Fall seiner Niederlage Knechtsdienste (V. 951) und weifs trefflich mit Pferden umzugehen. Im Märchen verdingt sich der Prinz als Stallknecht (S. 332). Im Orendel wie im Märchen ist die Erzählung als Brautwerbungs-Geschichte gedacht und demgemäfs eingeleitet. — Das hauptsächlich scheinen die Gründe zu sein, die Meyer zu der mitgeteilten Auffassung bestimmt haben. Wenn, was er noch erwähnt, im Jourdain die Prinzessin V. 1408 und 1413 den Helden für einen Narren, für einen fox oder sos hält und als solchen bedauert, so ist das doch etwas anderes, als wenn in der Märchenvariante der Obergärtner seinen Gehilfen bei einer bestimmten Gelegenheit „verrückt“ nennt. Wir haben also nicht nur einen älteren Apollonius, sondern auch einen älteren Jourdain anzusetzen. Jetzt würde sich nebenstehendes Bild ergeben.



Dabei sind die legendären Einflüsse noch nicht berücksichtigt.

Der Sachverhalt ist thatsächlich ein anderer. Der im Jourdain, im Märchen und vielleicht auch im Orendel mit dem Apollonius amalgamierte Stoff ist dem des lateinischen Romans in vielen Stücken ähnlich. Beide ziehen sich deshalb an und gehen an verschiedenen Orten und wohl auch zu verschiedenen Zeiten selbständig eine Verbindung miteinander ein. So ist es sicher beim Jourdain und beim Märchen (Hahn 50) der Fall. Was in dem letzteren mit dem Apollonius verschmolzen ist, stellt sich ja offen als Grindkopfmärchen dar. Denn um seine herrlichen seidenen Locken zu verbergen, bindet sich der Prinz eine Ochsenblase über dieselben und giebt er sich für einen Grindkopf aus. Sein Stallknechtsdienst stammt aus derselben Quelle, ebenso die Scene am Brunnen im Garten. Vielleicht hat auf

diese das Gespräch von Apollonius und der zur Tafel gekommenen Prinzessin noch Einflufs geübt.

Die angebliche Narrheit im Jourdain weist auf Robert. Schweift des Lesers Blick von den Kampfschilderungen hinüber auf diejenigen in der Anekdote von Grisagonella und in den Gedichten vom Mönchstum Wilhelms, dessen Gattin und Mutter wie die Jourdains, Orabel (Oriabel) und Ermengart heifsen, so werden ihm schon jetzt neue Fäden unseres Gewebes sichtbar werden. Soviel steht fest, dafs der Jourdain in engen Beziehungen zum Orendel steht. Ob dieser eine Bearbeitung einer älteren volleren Fassung jener Chanson ist oder nicht, hat für die Sagenrekonstruktion nicht die eminente Bedeutung, wie für die Litteraturgeschichte. Ist es der Fall, dann müfsten im Original schon drei Schlachten statt einer gestanden haben. Das dürfen wir nach unsern früheren im Anschlufs an Robert angestellten Betrachtungen wohl sagen. Wenn Meyer meint, der Orendel hätte die eine Schlacht des Jourdain in drei zerlegt, so dürfte aber doch etwas Richtiges zu Grunde liegen. Sortin trägt drei Rüstungen (V. 1843); so hat auch Pelian (V. 1990 ff.) drei Brünnen, eine von Horn, eine von Silber und eine von Stahl (ebenso später V. 3733 Durian). Mir kommt es vor, als ob es sich ursprünglich um einen dreiköpfigen Drachen gehandelt hätte, zu dessen Tötung es dreimaligen Kopfabschneidens bedurft hätte. So steht es wenigstens zu lesen in dem seiner primitiven Einfachheit (s. u.) wegen interessanten Märchen vom Hinkelhirt, Wolf S. 369 ff. Die Monotonie der drei Schlachtschilderungen im Robert würde dazu stimmen.

Um nun endlich auf die Frage zu kommen, wegen deren wir zum Jourdain übergingen, spricht derselbe für die oben angedeutete Möglichkeit, dafs die feindselige Gesinnung der Ritter zu Jerusalem gegen den Fremden der Sage von früher her eigen gewesen sei, oder spricht er dagegen? Natürlich dagegen! Ist doch Marcon aufser sich, als er gehört, dafs Oriabel seinen Liebling ins Verderben geschickt; legt er doch sofort siebenhundert Ritter in einen Hinterhalt, damit sie ihm zu Hilfe kommen, wenn er fliehen mufs. Diese Ritter antworten: „de grez et volontiers“ (V. 1797), als sie den Auftrag empfangen und führen ihn auch prompt aus. Sie werden nicht meineidig, wie die im Orendel (V. 1941). So hat also der deutsche Spielmann hier geändert?

Der Hinterhalt interessiert uns. Er erinnert uns an den, welchen im Robert und in den Märchen der Kaiser oder König legt,

um seines Wohlthäters habhaft zu werden. Dürfen wir etwa gar die dreifsig im Holze verborgenen und dem Sieger auf seinem Heimweg entgegensprengenden Ritter mit den siebenhundert Marcons und mit den Tempelherren identifizieren, die sich böswillig in der Reserve halten und nach der Schlacht Orendel und Bride entgegenreiten?

Robert und Orendel haben hierin wenig Berührungspunkte. Aber Marcons Hinterhalt ist, wie wir sahen, schon von Anderen mit dem der Tempelherren gleichgesetzt worden und steht andererseits dem im Robert nicht gar zu fern, scheint also einigermafsen vermitteln zu können.

Im Robert und Orendel erfolgt ein feierlicher Zusammenruf der Mannen. Dieselben werden auf der einen Seite vom Kaiser in den Hinterhalt gelegt, damit sie über den von der Schlacht herkommenden Sieger herfallen und ihn zur Belohnung ihm zuführen; eine schlimme Wunde, die Robert dabei empfängt, ist Folge einer Ungeschicklichkeit. Im Jourdain ruft ihnen König Marcon auch zu, sich in einen Hinterhalt zu begeben, hier aber, um im Notfall dem Fliehenden beizuspringen. Im Orendel ermahnt sie Bride in einem Konvent, ihrem Führer treu zu helfen, und sie halten sich selbst in einer Art Hinterhalt, um das Gegenteil zu thun. Läfst sich Orendel und Robert vielleicht noch besser als durch die Vermittelung des Jourdain vereinigen?

Robert hat in der Stadt so gut Feinde wie Orendel. Der Pöbel verfolgt, prügelt und wirft ihn täglich mit Steinen, sobald er sich in seiner Kutte mit Kapuze sehen läfst. Des Kaisers strenges Verbot, seinem Narren ein Leids anzuthun, hilft bei dem boshaften Volk der Römer gar nichts. Robert wehrt sich nicht; denn der Eremit hat es ihm verboten. Nachdem er die Verhöhnung provoziert, entflieht er nur jedesmal so schnell wie möglich. Er unterdrückt dabei all seinen Stolz, wendet sich aber zuweilen nach ihnen um und thut, als wolle er sie alle umbringen, so dafs sie davon laufen und fliehen (S. 78). Wozu trägt er aber einen grofsen Stock (S. 77)[1] dabei in der Hand? Nur der Lächerlichkeit wegen? In des Türheimers Wiedergabe des Moniage Guillaume, in der Bataille d'Aliscans und im Charroi de Nîmes kommen an Stellen, auf die wir durch unsere Untersuchung noch geführt werden, ähnlich burleske Rencontres mit Bürgern vor. Dort weifs sich der Held aber trefflich zu wehren.

1) Im Dit wird an dieser Stelle auch von einem Stock, den er beim Laufen schwingt, gesprochen; 168, 1 aber von seiner Keule.

Wenn Robert nach den Schlachten abends müde zur Tafel kommt, und der Kaiser beim Anblick der Striemen im Gesicht, die aussehen, als hätten sich die Maschen des Halsbergs blutig eingedrückt, und die wirklich auch davon herrühren, meint, der Narr habe die Wunden von den bösen Städtern erhalten, so ist dieser Irrtum sehr natürlich, denn auch die Schläge der Römer pflegen blaue Striemen und auch blutige Wunden zu verursachen (S. 78). Ihre Verfolgungen und die wirklichen Schlachten hinterlassen also dieselben Spuren! Wenn man bei Hofe gutmütig z. B. S. 103 scherzt: „er ist nun einmal heute auch in der Schlacht gewesen und hat seinen heifsen Tag gehabt wie wir“, so trifft man in doppelter Weise das Richtige. Denn einmal hat ja Robert wirklich in der Schlacht mitgekämpft. Das ist die Ironie, die der Dichter im Sinne hat. Zweitens aber, behaupten wir, bilden die Verfolgungen der Römer einen Teil der Kämpfe des Helden selbst. Davon läfst sich unser Dichter natürlich nichts mehr träumen. Die Schlägerei auf der Strafse ist noch ein Rest der Kampfschilderungen, wie man sie liebte, bevor alles in ritterliches Gewand gesteckt war. Sie wirkten ehemals sowohl furchtbar, als auch drollig. In späterer Zeit erschienen sie nur noch komisch. Zur Vergleichung mit der Strafsenscene im Robert, die besonders oder vielmehr allein da ausgemalt wird, wo der Held vom Eremiten kommend, Rom betritt, stellt sich uns die Erscheinung des 'vilzgebûren' Orendel dar, der eben nach Jerusalem gekommen, vor seinem Kampfe mit Sudan seine plumpen Bauernschuhe nicht in die Steigbügel bringen kann. Bedenkt man nun, dafs im Robert zwischen dem Strafsentumult und der Ankunft des Helden im Kaiserschlosse vom Seneschall, seinem vergeblichen Werben und seiner Belagerung erzählt wird, dann aber davon nicht mehr die Rede ist, und dafs wir schon oben zu der Vermutung gedrängt wurden, hier sei ein Kampf ausgefallen, der dem Orendels mit Merzian entsprochen habe, so müssen wir sehr versucht sein, jene Narrenverfolgung mit den An-

---

1) Auch an Ise mufs man denken, der mit seinem grauen Rock und mit dem Ruder in der Hand nach Jerusalem kommt, dort Herzog wird oder schon ist, den Ritterschlag in drolliger Weise empfängt und seine komische Rolle beim Turnier und später spielt. Erwäge ich dies alles, so scheint es mir, als wenn der lustige Kampf des Bauern Jorcus mit Zivelles bei Sigfrids Hochzeit im Volksbuch vom gehörnten Siegfried (Braunes Neudrucke 81/82, S. 88 ff.) doch auf alte Überlieferung zurückgehen könnte (s. Golthers Einl. XXV).

griffen der Anhänger von Sudan und Merzian (V. 1068—77) gleichzusetzen. Wir beachten, dafs auch Orendel dabei nicht der Angreifer ist, sondern die Feinde ihn in immer gröfseren Gruppen anreiten. Robert hat, wie der Graurock, wenn er zur Schlacht hinausreitet, Feinde nicht nur vor sich, sondern auch in seinem Rücken. Es ist, als ob sich die hinter ihm befindlichen vor ihm, wie im Wasser, spiegelten. Man weifs zuweilen im Orendel nicht, was es eigentlich für Heiden sind, mit denen er gerade kämpft, ob solche aus Jerusalem oder Sarazenen, die von diesen herbeigeholt worden sind. Nach der unter göttlichem Beistand glücklich gelungenen Tötung Pelians heifst es V. 2035 ff.:

Aller êrste[1] kâment geriten dort her
sechzehen tûsent heiden an einer schar,
die sich dâ heten verborgen:
dô kam der Grawe Roc in sorgen.
Daz ersach frouwe Brîde u. s. w.

Sie eilt gepanzert an seine Seite und hilft ihm gegen die Sechzehntausend. Ein Hinterhalt ist im Orendel etwas Ungewöhnliches. Es wird mir immer wahrscheinlicher, dafs dieser eben derjenige ist, von dem wir so viel gesprochen, Bride also hier schon gegen ihre eigenen Unterthanen das Schwert zieht. Man vergleiche Robert S. 126: „Sobald Robert daselbst (am Gehölz) vorüberkam, brach der Hinterhalt hervor, und alle riefen: Ritter, ihr seid gefangen. . . . . Er aber sprach kein Wort, sondern sah die Ritter schweigend an, um die er sich wenig zu kümmern schien; doch war er bekümmert und wufste nicht, was er thun sollte.“ — Ganz harmlos ist ja der Hinterhalt im Robert auch nicht. Man bedenke, einer von den versteckten Rittern bringt bei der sehr lebhaften Verfolgung dem Helden eine schlimme Wunde bei, eine sehr viel schlimmere, als er sie je vom Feinde bekommen. Nach manchen Märchen zu urteilen, ist die Gesinnung der Verfolger eine recht zweifelhafte. Im Eisenhans z. B. heifst es: „der König ward bös und sprach „„das ist nicht erlaubt, er mufs vor mir erscheinen und seinen Namen nennen.““ Er gab den Befehl, wenn der Ritter, der den Apfel gefangen habe, sich wieder davon machte, so sollte man ihm nachsetzen und wenn er

1) Dies „aller êrste“ scheint der Dichter zu gebrauchen, wo etwas nicht in Ordnung ist; vgl. das unten zu V. 2151 Bemerkte.

nicht gutwillig zurückkehrte, auf ihn hauen und stechen.“ Im Goldener (Zingerle 32) schleudert ihm (nicht seinem Pferde) der König selbst sein Schwert nach, um ihn zu kennzeichnen, weil er auf sein Anrufen nicht anhält. Wolf S. 375 will er, dafs man ihn fange, tot oder lebendig; ebenso S. 274, wo er auch selbst mit blofsem Schwert an dem Thor steht. Vergessen wir auch nicht, dafs der König dem verachteten Knechte, der ihn bittet, mit ins Feld ziehen zu dürfen, schlechte Waffen und Pferde giebt. Wenn wir wüfsten, dafs er etwa durch jenen Hinterhalt einen übermächtig werdenden Diener aus dem Wege räumen wollte, so würde sein zweideutiger Charakter dem Gunthers erstaunlich ähnlich sein. Viele Märchen freilich suchen, wie der Robert, die Sache in milderes Licht zu stellen und lassen die Verwundung durch einen unglücklichen Zufall geschehen oder vom Feinde herrühren. Wenn der Ritter, der die Unglückslanze im Robert geworfen hat, gar so lebhaft jammert, so wollen wir ihn gewifs auch nicht der Heuchelei zeihen, sondern an Hod und Hedin denken.

Wir dürfen nicht unterlassen, hier ein čechisches und mährisches Märchen (Leskien u. Br. S. 533 f.) zu erwähnen. Es verläuft in allem Wesentlichen gerade so, wie unsere übrigen Darstellungen. Auch dafs der Held eine Bärenhaut statt der Kappe, Ochsenblase, Mütze u. s. w. anlegt, ist nichts auffallendes und findet sich anderwärts. Nachdem aber die Königstochter einmal dem schlafenden Bären, der bei ihrem Vater Gärtner ist, das Fell aufgebunden, ihn dabei als Prinzen erkannt hat und als sie ihn dann heiraten will, wird sie vom König verjagt und wohnt mit dem Bärenhäuter in einer Waldhöhle. Mit einer wunderbaren Trompete bläst sich ihr Gemahl nun ein grofses Heer zusammen und zieht dreimal gegen den König zu Felde. Als sich ihm derselbe endlich ergeben, „geht er zurück in den Wald, legt sein Fell an und kommt zurück. Er wird gefangen und soll von den Gästen des Kaisers erschossen werden, da giebt er sich zu erkennen u. s. w.“

Thatsache ist, dafs die Gehässigkeit der Templer und Surianten keine Zuthat des Orendeldichters ist, sondern im Robert in den als Bufse des Helden aufgefafsten Verfolgungen durch die Römer ihre Entsprechung hat. Der Zweck des Hinterhalts in den dem Robert zu Grunde liegenden Märchen ist vielfach ein zweideutiger oder feindlicher. Darum hat die geringe Verschiedenheit in der Darstellung dieses

Motivs im Orendel und Robert nicht viel auf sich. Sollte in der deutschen Sage hinter der Verräterei nicht ursprünglich ein Mann wie König Merzian gestanden haben? Derselbe vergliche sich dann dem Kaiser im Robert und in den Märchen.

Ise und der Eremit.

Für die Entscheidung solcher Identitätsfragen mufs neben der gröfseren oder geringeren Ähnlichkeit der betreffenden Motive selbst noch der Umstand mafsgebend sein, ob dieselben an der gleichen Stelle in zwei grofsen parallelen Zusammenhängen stehen. Der Hinterhalt kommt in der Robertsage und im Orendel jedesmal in der dritten der drei Schlachten vor, in denen der unbekannte Held die Seinigen und ihre Stadt vor den Feinden rettet. Dafs die drei Kämpfe in Einzelheiten zusammenstimmen, dürfen wir nicht erwarten; denn jedem mittelalterlichen Dichter standen gerade für solche so viel Bilder zur Verfügung, dafs er hier zu freierer Bewegung in der Darstellung befähigt und verlockt war. Bemerkenswert ist indes, mit wie ähnlichen Zügen die Flucht der Türken ins Meer im Orendel (V. 1699—1745) und im Robert (Keller S. 124 f.; S. 110 f. und S. 98) geschildert wird. Darauf dafs Orendel V. 1695 ff. das feindliche Heer dreimal durchbricht und nacheinander vier Scharen in die Flucht schlägt und auf Parallelen von Kopfabschneiden und Durchstechen hier und dort, wollen wir uns nicht einlassen.

Hochwichtig dagegen ist es, dafs nach der dritten Schlacht und der Hinterhalts-Episode der edle Stand und Name des Helden offenbart wird und dem lange Unbekannten und Verkannten fürstliche Ehren erwiesen werden. Die beiden Stellen, an denen das Letztere erzählt wird, mögen, obgleich die fast wörtlichen Anklänge natürlich nur Zufall sind, nebeneinander stehen.

Vergleiche Or. 2147:

dô empfiengent in die hêren
mit harte grôzen êren,
si sazten in ûf den stuol,
si mohten ez wol mit êren tuon . . .

und Robert S. 158: „Diese empfingen ihn mit grofsem Jubel, erhoben

sich vor ihm von ihren Sitzen; gleicherweise that auch das Fräulein und neigte sich vor allen anderen gegen ihn. Darauf setzten sie Robert trotz seines Widerstrebens auf einen Stuhl aus gediegenem Golde, gerade gegenüber von dem Kaiser."

Im Orendel wird die Entdeckung scheinbar durch die Jungfrau allein herbeigeführt; in der französischen Sage durch sie und durch den Alten, bei welchem sich Robert, wie der Graurock bei Ise, aufgehalten, bevor er in die Stadt und an den Hof kam. Dort hatte, sahen wir, die bisher stumme Prinzessin durch ein Wunder die Sprache erhalten, hatte den Römern alles, was sie am Brunnen und von dort aus gesehen, erzählt, das Lanzenstück aus seinem Versteck geholt und den stummen Büfser vergebens gebeten, sich zu seinen edlen Thaten zu bekennen. Der Papst hatte nach ihr mit der gleichen Aufforderung nicht mehr Glück. Erst der Eremit aus dem Walde, der einst dem Sünder die Bufse auferlegt hat und auch anwesend ist, bringt ihn zum Reden und Eingeständnis. Jetzt treten vier vornehme Männer aus der Normandie auf. Sie sind glücklich, als sie Robert erkennen, und flehen ihn an, da sein Vater und seine Mutter gestorben seien, heimzukehren, die Herrschaft zu übernehmen und Ruhe im Lande zu stiften. Robert will aber ihre Bitte ebensowenig erfüllen, wie die des Kaisers, sein Schwiegersohn zu werden und statt seiner das Reich zu regieren. Er will nicht wieder in die Welt, sondern mit dem Einsiedler, der in dem grofsen Walde wohnt, gehen und sich nie von ihm scheiden. Als alle Bitten sich als fruchtlos erwiesen haben, der Einsiedler sich aber damit einverstanden erklärt hat, wird er auf einer Tragbahre unter dem Geleite der ganzen wehklagenden Stadt hinaus in den Wald gebracht. Dort erholt er sich bei dem Eremiten. Dieser stirbt nach einiger Zeit, dann er selbst, nachdem er noch manches Wunder vollbracht. Sein Leichnam wird von den Römern in feierlichem Aufzug nach der Stadt geholt und bei St. Johann vom Lateran bestattet. Ein reicher Bürger hat dann einige Reliquien aus dem Grabe entwendet und bei seiner Heimatsstadt Puy zu Ehren Roberts eine Abtei gebaut. Die alte lateinische Legende aus dem dreizehnten Jahrhundert (Breul S. 50), die Breul S. 208—210 seines Buchs abdruckt und die die Sage kurz aber wesentlich gleich wie der Roman wiedergiebt (Breul S. 73 f.) schliefst folgendermafsen: ‚ . . . noluit eos exaudire; sed cum dicto heremita, relictis omnibus, ivit et heremiticam duxit vitam.'

Die älteste französische Prosaversion, nämlich die Einleitung zu den ins dreizehnte Jahrhundert zurückreichenden Croniques de Normandie (Breul S. 56 f.) bietet nichts von den Sarazenenkämpfen und schliefst in viel kürzerer Weise: „depuis quil eust este a romme sept ans sans parler il alla en hierusalem ou il fut hermite toute sa vie et la mourut moult sainctement.“ —

Nicht so eine andere Fassung, das 'Dit', dessen Inhalt sich sonst aufser eben am Schlusse ziemlich mit dem Roman in Versen deckt.[1] Hier geht Robert zwar zunächst auch mit dem frommen Mann in die Einsiedelei. Nach einem Monat aber begiebt er sich auf dreimaliges göttliches Geheifs nach Rom zurück und heiratet die Prinzessin. Dann kann er dem Wunsche nicht widerstehen, sein Vaterland wieder zu besuchen. Grofses Gefolge und reiche Schätze vom Kaiser begleiten ihn dabei. Der Herzog, hört er dort, ist tot; seine Gemahlin wird von einem Verräter, dem niemand im Zweikampf entgegenzutreten wagt, hart bedrängt. Der totgeglaubte Robert, der an seiner Riesengröfse gleich wiedererkannt wird, besiegt ihn und beruhigt die Normandie. Nachdem er kaum mit seiner Mutter ein fröhliches Wiedersehen gefeiert, kommen Boten vom Kaiser, die ihn um Hilfe gegen den Seneschall bitten, der sich erhoben. Seine Frau sehnt sich auch nach ihm. Vor Rom findet Robert den Seneschall. Derselbe erliegt im Zweikampf, wird gefangen in die Stadt geführt und dort getötet. Roberts Sohn ist Richard ohne Furcht.

Betrachten wir die Märchen, so begegnen uns zum Teil solche, die den Ansatz einer interessanten Fortsetzung zeigen, z. B. Wolf S. 284 und Leskien u. Br. S. 385. Wolf S. 284 liegt der verwundete Sieger im Hinkelhaus. Er schickt durch seine Frau dem König als Erkennungszeichen ein Tuch, mit welchem jener ihn verbunden hat. Dann ruft er durch Rasseln mit dem Kettchen sein Pferd herbei. Als der König mit seinem Hof kommt, um ihn zu suchen, wirft er ihm seine harten Reden vor, nimmt seine Frau zu sich aufs Rofs und reitet durch die Luft nach einer Waldwiese. Dort schwenkt er sein Schwert gegen einen Berg und schlägt dem Pferd auf dessen eigenes Geheifs den Kopf ab. Der Berg spaltet

---

1) Das in drei Handschriften überlieferte, aus dem 14. Jhrh. stammende 'Dit' (vgl. Breul a. a. O. S. 52 ff.) ist jetzt von Breul herausgegeben in den Abhandlungen zur Tobler-Feier (Halle 1895) S. 464 ff.

sich und ein prächtiges Schlofs erscheint. Man begrüfst dort den Prinzen und seine Frau als König und Königin. Ähnlich schliefst ein litauisches Märchen (Leskien u. Br. S. 385): „Das Pferd, das in dem unterirdischen Palast am Flufsufer war, verwandelte sich jetzt in einen Menschen, und der Palast stieg über die Erde hinauf u. s. w.“ Diese Dinge bedürfen noch sehr der Aufhellung. Sie sollen hier nur zeigen, dafs das Märchen noch nicht zu Ende war, wo es vielfach schliefst.

Die meisten Märchen begnügen sich mit der Aufdeckung des wahren Sachverhalts und Verdienstes, mit Belohnung der Tugend und Schande der Betrüger, mit Hochzeit und fröhlichem Ende. Sehr wichtig für uns ist das, was das Märchen vom Werweifs (Zingerle 28) am Schlusse berichtet. Weifs dasjenige vom Eisenhans nur noch, dafs, als man beim fröhlichen Hochzeitsmahl safs, plötzlich ein stolzer König mit grofsem Gefolge hereintrat, nämlich der von einer Verwünschung erlöste Eisenhans, so erzählt das vom Werweifs mehr. Die Prinzessin sucht da den bei den Rosen stehenden Jüngling im Garten auf und giebt ihm ihr Hochzeitsgeschenk, das für den unbekannten Sieger bestimmt ist. Der Werweifs küfst ihr die Hand und will ihr danken. Da fällt ihm jedoch das Gebot des Waldmännleins ein, immer zu schweigen und zu thun, als wenn er nichts verstände. Beide sind traurig, noch trauriger im Schlosse der alte König. Das graue Männlein aber bringt seinem Schützling prächtige Kleider und viele hundert Reiter auf den Hof. Als dann Trompeten geblasen werden, sieht der König im Hofe die stolze Schar, eilt hinunter und umarmt den Werweifs. Beim Hochzeitsmahl erscheint der alte Wohlthäter als schöner, stolzer König mit grauem auf die Brust niederwallenden Bart und hinter ihm ein grofses Gefolge. Er geht auf den Werweifs zu und küfst ihn. Das junge glückliche Paar lebt bald beim Waldkönig, bald auf der Burg des Vaters.

Das Waldmännlein gleicht einerseits dem Eremiten; denn es hat, wie dieser, dem Helden Stummheit und Narrheit auferlegt, befreit ihn aber jetzt von der schweren Pflicht und einer demütigenden Stellung. Deutlich sind andererseits die Übereinstimmungen zwischen dem Waldmännlein und Ise. Der alte Fischer kommt auch gerade zu dem Festmahl, wie wir aus der Prosa (s. o. S. 3) erfahren, das bei derselben Gelegenheit stattfindet, wie im Märchen, und das im Robert nur weggelassen ist. Ein Gefolge bringt Ise nicht vor der Enthüllung

wie das Waldmännlein, sondern nach derselben. Aber die starken und wichtigen Abweichungen der Prosa eben in dieser Partie zeigen, wie unsicher hier die Überlieferung ist. Gerade weil es V. 2151 heifst: „aller êrst kam meister Ise“ könnte unsere Episode verschoben sein (s. o. S. 46 Anm.). In der nächstverwandten Scene vom Grafen von Anjou und vom Müller, der ihn, den Graurock, als den Sieger bezeichnet, finden wir, was wir suchen. Offenbart nun Ise in unseren Fassungen den Helden nicht mehr als den Retter, so bringt er doch immer noch die wichtige Enthüllung aus seiner Vergangenheit, dafs jener einst sein Knecht gewesen.

In der uns vorliegenden Fassung wird Ise mit seinen Ansprüchen etwas scherzhaft behandelt. Vom Graurock an Bride gewiesen, erhält er von dieser zum Loskauf einen mit Gold bedeckten Schild und für seine Frau von Orendel selbst einen neuen Mantel, der hundert Pfund wert ist, zum Gegengeschenk für alte Hosen, die sie ihm einst gegeben. Er geht damit vergnügt nach Hause. Bride ist von ihrem Gemahl wegen seines angeblichen Knechtverhältnisses zu Ise beruhigt. Es dauert aber gar nicht lange, so fällt es Orendel ein, er müsse mit seinem Meister übers Meer fahren, das sei er ihm schuldig für die Wohlthaten, die er von ihm erhalten. Und in der That gebietet der mit einem grofsen Heer ihm zinspflichtiger Fischer an den Hof gekommene Ise dann einen Heerzug und benimmt sich überhaupt recht selbstherrlich. Bei einem dieser Heerfahrt vorausgehenden Turnier richtet er an Orendel die seltsamen Worte, die schon anderen aufgefallen sind:

„sô wil ich degen küene
selber iuwer sper füeren.“

Auf der Kriegsfahrt, um das gleich anzufügen, gerät dann Orendel in Gefangenschaft, wird aber durch seine Frau mit Hilfe des Zwerges Alban und eines Engels befreit, erficht mehrere Siege und kehrt nach Jerusalem heim. Dort hat er einen Zweikampf zu bestehen mit Durian, dem Bruder des Königs Elin.[1] Auf Gottes Gebot fährt er dann in Brides Begleitung nach Trier, um seine von Feinden

---

1) „Elin“ dürfte in Beziehung zu setzen sein zu Montelie, der Stadt, die Orendel eben (V. 2512) bezwungen hat.

bedrängten Eltern zu befreien. Hierauf erfolgt die Rückkehr nach Jerusalem, das durch Verrat in heidnische Gewalt gekommen ist. Der heilige Rock wird in Trier gelassen. Man sieht einen gewissen Parallelismus mit Roberts späteren Erlebnissen.

Der Betrüger und der Erzieher.

Durch unsere Vergleichung des Orendel mit der Robertsage hat das heilige Grab in der ersteren sehr an Bedeutung und Interesse gewonnen. Es vergleicht sich jetzt den Wunderbrunnen des Volksliedes, die wir im Teil I unserer Untersuchungen betrachtet haben, jenen fast heilig zu nennenden Stätten. Entleiht aber, wie wir oben S. 28 f. gezeigt, Orendel seinen grauen Rock immer von neuem, um ihn nach Gebrauch zurückzubringen,[1] so sind es zwei Männer, die den Helden in der Stadt selbst mit Streitbedarf versehen: Ise und Merzian. Die Märchen wissen nur von einem, dem Eisenhans, dem Waldmännlein. Eine zweite merkwürdige Thatsache ist es, dafs Merzian später ganz verschwindet und dafs das Auftreten des unrechtmäfsigen Prätendenten im deutschen Spielmannsgedicht gänzlich fehlt. Fehlt es wirklich gänzlich? Merzian ist jedenfalls ganz ein Mann nach der Art des Seneschalls und er macht an einer früheren Stelle (V. 1460) Ansprüche wie dieser. Als er dort sieht, dafs Bride den Orendel empfängt, läuft er herzu und schilt:

„wie nun, frouw Brîde,
die schœnst ob allen wîben,
ist daz nun getân reht,
daz ir küssent mînen kneht?“

Damit ist zunächst nur gesagt, der Graurock stehe, auch wenn er eben glänzend gesiegt, doch als Knecht zu tief, um der Liebe der

1) Damit hängt es wohl zusammen, dafs Orendel „Herr Graurock“ angeredet wird, als er zum erstenmale vom heiligen Grabe kommt und dafs Ise „mit seinem grauen Rock“ später in der Stadt erscheint.

Königin gewürdigt werden zu können. Aber es heifst: mînen kneht. Zwischen den Zeilen kann man lesen, dafs Merzian selbst Anspruch macht auf den Lohn der Arbeit seines angeblichen Knechts. Wir wollen nun nichts künstlich in die Stelle (2151 ff.) hineininterpretieren, an der Ise gleichen Anspruch auf Orendel erhebt wie Merzian. Man sieht aber, dafs sein Auftreten das des Seneschalls an dieser Stelle in gewisser Weise vertritt. Sollten etwa gar Ise und Merzian identisch sein? Dafs Merzian ins feindliche Lager übergegangen ist, wäre kein Grund dagegen. Ganelon weilt auch, nachdem er den feindlichen Überfall bestellt, zur Zeit der Katastrophe im Heere seines Kaisers, und der Seneschall, der jetzt die Römer gerettet haben will, war erst von diesen selbst gefürchtet und hatte gedroht, es mit dem Feind zu halten. Wir begnügen uns, die Frage aufgeworfen zu haben, lassen sie offen und verweisen nur noch auf das bekannte Beispiel der Identität des Anfortas, des Königs der Gralritter mit dem Fischer, den Parzival vor der Gralburg trifft. — Dem Betrüger in der Robertsage müssen wir auch für einen Augenblick unsere Aufmerksamkeit schenken. Wir haben oben unsere Verwunderung darüber ausgesprochen, dafs im Robert erst bei der Ankunft des Helden von einer Belagerung durch den Seneschall erzählt wird, während deren sich niemand aus der Stadt wagt, und dafs davon nachher gar keine Rede mehr ist. Nehmen wir einmal an, dafs es sich ursprünglich um zwei Seneschalle, um zwei Brüder gehandelt habe, von denen der zu Anfang genannte dem Sudan, und derjenige, der später eine Rolle spielt, dem Merzian entsprochen habe, so kommen wir vielleicht der Wahrheit nahe. — Der Seneschall im Robert verschafft sich mit Mühe ein Rofs, einen Schild und Waffen von weifser Farbe, ganz wie es der Retter in der Schlacht gehabt hatte. Darauf läfst er sich seine weifse Rüstung in einen Baumgarten bringen und wappnet sich dort unter dem Dunkel der Zweige ganz heimlich und unbemerkt, also ganz wie Robert (vgl. Keller S. 141: S. 99). Er wird denn auch für den Helden gehalten, sonderbarerweise sogar vom Kaiser nicht erkannt, selbst als er den Helm abgenommen, unter dem er „eine Mütze trug, weifs wie Schnee, der auf den Zweigen lastet" (Keller S. 145). Erst später, als der Seneschall gesagt, wer er ist, fafst ihn der Kaiser genauer ins Auge, besinnt sich und erinnert sich seines Gesichts (S. 149). Ist es nicht das einfachste anzunehmen, dafs er in seinen eigenen Kleidern, in seiner eigenen Gestalt kommt,

die er nur dem stärkeren und tapfereren Robert geliehen? Dann gleicht er ganz dem Grimaldus des Moniage Guillaume in der Karlamagnus Saga. Der büfsende Robert könnte ebensogut zugelassen, ja veranlafst haben, dafs ein anderer, in diesem Falle also der Seneschall, die Lorbeeren seiner Heldenthaten erntete, wie Wilhelm, der in seine Einsiedelei zurückkehrt.

Und nun noch die Wilhelmsage! Sie gehört wie jene Episode der Chronik von Anjou in unseren Zusammenhang. Die Ähnlichkeit der Scenen vom Müller und von Ise ist kein Zufall. Als man dort nach dem Sieger forscht, meldet sich ein Betrüger. Er wird entlarvt durch Bernart, der Wilhelm beherbergt hat und von ihm für solchen Fall mit Beweismitteln versehen ist. Bernart wird reich belohnt.

Die altfranzösische Fassung des Moinage spricht also wie die Robertsage gegen jene leise Vermutung von einer Identität Ises und Merzians. Denn wir finden nebeneinander hier einen Bernard und Foucart, dort einen Eremiten und Seneschall. Anders die Darstellung der Karlamagnus Saga. Diese berichtet folgendes. Als Wilhelm sein Kloster zur Freude der Mönche verlassen hat und trotz alles Suchens spurlos verschwunden ist, ist Kaiser Karl sehr betrübt; denn nun hat er alle seine Paladine verloren. Und seine Feinde machen sich das auch schon zu nutze. Unter Führung König Maduls, des Bruders jenes aus dem Rolandslied bekannten Marsilius, fällt ein mächtiges Heidenheer ins Land und richtet schlimme Verwüstungen an. Karl bringt trotz aller Anstrengungen keine dem Feinde gewachsene Armee zusammen. Er sendet nach den Grofsen seines Reichs und läfst besonders Wilhelm zu Land und Wasser suchen. Nun wohnte südwärts an einem Walde ein Bauer Namens Grimaldus mit seiner Frau. Der war an Wuchs gröfser als andere Männer, hatte einen langen Bart, war reich, hatte gute Waffen und Pferde und hütete sein Vieh selbst im Walde. Er besafs aber geringen Mut. Eines Tages, als er im Walde war, kam ein Mann zu ihm, der noch gröfser und mit einer Kutte bekleidet war. Er wollte vorläufig seinen Namen nicht nennen, fragte aber, was es neues gäbe. Grimaldus erzählte ihm von Karls Not und dafs es ihm selbst schrecklich sei, kämpfen und von seiner Frau sich trennen zu müssen. Der Rockmann erklärte sich bereit, für ihn ins Feld zu ziehen, wenn der Bauer ihn ausrüsten wolle. Er trug ihm auf, ein Rofs einen halben Monat mit Korn gut zu füttern; dann wollten sie sich wieder treffen. Zur ver-

abredeten Frist kommt der Fremde wieder und erfährt, dafs Karl jetzt eine Schlacht zu schlagen gedächte. Er geht zu dem für ihn bestimmten Rofs und stöfst es an den Fufs; es rührt sich nicht. Dann sattelt er es und macht sich selbst fertig. Er legt einen schwarzen Bart an, setzt den Helm auf, so dafs nur die Augen zu sehen sind, gürtet sich das Schwert um, nimmt den Speer in die Hand und steigt aufs Rofs. Der Bonde meint, dem Kaiser wäre geholfen, wenn lauter so stattliche Kämpen zu ihm kämen. Jener kommt zum Heere und stellt sich an den Platz des Grimaldus. Der Kaiser hält eine Rede, in der er zunächst die traurige Sachlage noch einmal kurz darstellt und besonders sein Bedauern über Wilhelms Abwesenheit ausspricht, den man nicht habe finden können. Nachdem er dann auf die Entdeckung des Helden viel Gold und auf Tötung Maduls Standeserhöhung und seine Tochter als Preis ausgesetzt hat, giebt er das Zeichen zum Beginn der Schlacht. Grimaldus, wie der Fremde nun genannt wird, ist immer der Vorderste und Tapferste und vollbringt Wunder an Heldenthaten, die um so mehr das Erstaunen seiner Mitkämpfer erregen, als der Bonde sonst für wenig tapfer gilt. Einmal reitet er am König vorbei, so nahe, dafs die Pferde sich berühren. Der König biegt sich zurück und sieht ihn aufmerksam an. Da schaut einer dem anderen ins Auge. Aber der Unbekannte hält sich nicht auf, sondern reitet rasch vorwärts gegen die Heiden, und der König lächelt. Schliefslich, nach vielem Blutvergiefsen, führt Grimaldus die Entscheidung herbei, indem er Madul den Kopf abschlägt. Die Feinde fliehen; Karl verfolgt sie. Als er zurückkommt, fehlt bei der Leiche des Heidenkönigs der Kopf. Den Rumpf läfst er in sein Reisezelt tragen. Viele Ritter kommen nun und bringen einen Kopf und sagen, der gehöre zu dem Leichnam. Aber Karl glaubt ihnen nicht und meint zu wissen, wer Madul erschlug. Als Grimaldus und der Kuttenmann sich treffen, fragt der erstere: „Wozu hast du den Kopf hierher gebracht.“ Jener antwortet: „Hierfür sollst du grofse Auszeichnung empfangen.“ Nimm dein Waffen,[1] reite zum König und bitte ihn, dich zum Jarl zu machen, und sei bereit, mir zu folgen, wenn ich wieder zu dir komme. Grimaldus folgt dem Geheifs; der König erkennt das Haupt als das Maduls und fragt, wo nun der Sieger sei. „Ich heifse

1) „Tak nú vápn þín.“ Zum vápn gehört auch der Helm.

Grimaldus", sagt jener, „und schlug das Haupt ab". Darauf der König: „Einmal sah ich das Pferd und einen guten Ritter auf seinem Rücken; aber wo ist er nun?" Grimaldus erwidert, es habe nie ein anderer, als er selbst das Roſs bestiegen und er bitte um den ausgesetzten Preis. Karl will es ihm nicht glauben, da der Mann, dem er ins Auge geschaut, nur Wilhelm gewesen sein könne. Er droht, Grimaldus einen Zweikampf mit einem seiner Ritter ausfechten zu lassen, damit man sähe, daſs er ein feiger Betrüger sei.[1] Schlieſslich kommt er aber der Forderung nach, weil das doch der Wunsch des wirklichen Siegers, für den er mit Bestimmtheit Wilhelm hält, sein müsse. So macht er den Überbringer des Kopfes denn zum Jarl, freilich nur zum geringsten der Träger dieser Würde. Auf die Prinzessin hatte Grimaldus verzichtet, weil er schon verheiratet wäre. Karl läſst hierauf sein Zelt abbrechen und zieht froh des Sieges heim. Neun Jahre danach träumt Grimaldus eines Nachts, ein Mann käme zu ihm und er glaubte den Kuttenmann zu erkennen. Der bittet ihn, aufzustehen, zum König zu reisen und mit ihm nach dem Walde, in dem jene Begegnung stattfand, zu gehen. Da würden sie zu einem schmalen Steig gelangen. Derselbe würde sie auf einen schönen, grünen, waldumgebenen Platz unter einer Felsenwand führen. In einer Felsenhöhle in einem Thal würden sie seinen Leib finden. Dort habe er fünfundzwanzig Jahre gewohnt. Da solle Karl eine Kirche errichten, Grimaldus aber aller Schulden gegen den Kuttenmann los und ledig werden. Grimaldus erwacht darauf und erzählt seiner Frau den Traum. Trotz ihres dringenden Rats, dem Befehl sogleich Folge zu leisten, bedarf es noch zweimaliger Wiederkehr des immer zorniger werdenden Kuttenmanns in derselben Nacht, bis Grimaldus, der fürchtet, seiner Jarlswürde verlustig zu gehen, sich entschlieſst, mit seinen Leuten zum Kaiserhof zu reisen. Nachdem der Kaiser alles erfahren, begleitet er den Jarl sofort. An der bezeichneten Stelle finden sie den Leib des jüngst Verstorbenen. Karl erkennt den lieben alten Freund wieder, läſst ihn mit groſsen Ehren begraben und baut eine Kirche. Grimaldus wird zum Vorsteher

---

1) Wenn es zu einem solchen Zweikampf gekommen wäre, würden wir hier wahrscheinlich einen ähnlichen haben, wie den des Jorcus (s. o. S. 45 Anm.). — Grimaldus beantwortet des Königs Worte gar nicht, sondern bleibt bei seiner Forderung.

derselben gemacht, nachdem ihm der Jarlstitel genommen worden, und dient mit seiner Frau dort Gott bis an sein Lebensende. Karl kehrt mit seinen Mannen nach dem Frankenland zurück. — Der Schlufs hat also eine gewisse, aber gewifs zufällige Ähnlichkeit mit dem vom Robert-Versroman (s. o. S. 49 f.).

Ph. A. Becker urteilt S. 78 f. seines Buches — und ist darin mit Pio Rajna einig —, dafs die starken Abweichungen der Karlamagnus Saga von den französischen Fassungen lauter Neuerungen und willkürliche Abänderungen des Bearbeiters seien. Das ist aber ein grofser Irrtum, wenn auch natürlich nicht jeder Buchstabe für echt zu halten ist. Was sind denn Beckers Gründe? Er sagt: „Der Heidenkönig ist Madul, ein Bruder des Fürsten von Saragossa, Marsilius; Jofrois Gegner ist ein Däne, Ethelwulf-Haustuin; der Heide im Moniage I ist Ysoré von Sachsen, von Conimbre im Moniage II; unter diesen findet Madul nirgends seinen logischen Platz.“ Diese Thatsachen beweisen doch einzig und allein, dafs man auf blofse Namen nicht so grofses Gewicht legte. Ich frage nach dem logischen oder psychologischen Grund, warum der Nordländer hier geändert haben sollte. Wenn der Heidenfürst von Süden her kommt, und das zu Mon. II stimmt, so kann man damit ja zufrieden sein.

Die zweite, Becker bestimmende Einzelheit ist die, dafs Grimaldus dem Müller von St. Germain und dem Holzträger Bernart entspricht: „von denen man nicht annehmen wird, dafs sie die Waffenthat vollbracht haben“. Dem Grimaldus glaubt es ja aber auch Karl bis zum letzten Augenblick nicht. Becker will wohl, wie die folgenden Worte zeigen, sagen, dafs man von jenen beiden keinen Kriegsdienst verlangt hätte. Da die Berufsarten der den Helden beherbergenden Männer so stark variieren, ist auch das nicht stichhaltig. Es widerspricht weiter nach Becker dem Geist der Erzählung, dafs „Wilhelm das Pferd zuerst einen halben Monat mit Korn füttern läfst.“ Gosfrid freilich und Wilhelm in Moniage II erscheint plötzlich und handelt schnell. Aber in den Märchen, z. B. im Eisenhans, erfolgt ebenfalls, wenn auch nicht so lange vorher, eine Vorausbestellung im oder am Walde.

Endlich nimmt Becker daran Anstofs, dafs erst Wilhelm mit dem Kopfe zu Grimaldus nach Südfrankreich reiten und dann dieser den Weg in umgekehrter Richtung zurücklegen müsse, ohne dafs das beim Heere auffalle. Darauf ist zu erwidern erstens, dafs die Lokali-

sation jenes Waldes mit 'suðr í löndum' oder 'í landsuðr' eine sehr unbestimmte ist, und zweitens, dafs Madul ja von Süden kommt, Karl ihm aber entgegenzieht. So bleibt denn noch ein einziger und zwar Beckers Hauptgrund, der nämlich, dafs es sich nicht um eine Belagerung handelt, und dafs Wilhelm nicht im Einzelkampf, wie in den anderen Darstellungen, dem Feind den Kopf abschlägt, sondern in offener Feldschlacht, nachdem er in der aufgestellten Schlachtordnung des Grimaldus Platz eingenommen. Gehen wir für einen Augenblick weiter!

Becker hätte nicht übersehen dürfen, dafs in der Karlamagnus Saga eine wichtige Ergänzung zu der Anekdote von Gosfrid gegeben wird. Wie dieselbe in der lateinischen Chronik erzählt wird, ist sie ziemlich witzlos. Jetzt bekommt sie erst Sinn, wo man von einem Rockmann hört, der mit seinem grauen Mönchsgewand augenscheinlich auch, wie der greise Ilsan in den Rosengartengedichten, in die Schlacht reitet. Von Grimaldus wenigstens bekommt er nur Pferd, Helm und Waffen, und im Mon. II ist gesagt, dafs er keinen Schild, beim Türheimer sogar, dafs er zum Schutze nur einen roten Rock gehabt habe. Den Zauberrock hat Wilhelm schon, als er zu Grimaldus kommt. Dafs er das Äufsere desselben bekommt, bewirkt er wohl weniger durch das Anlegen eines schwarzen Bartes, als durch das Aufsetzen des Helms. Das Ganze mufs als ein Gestaltentausch aufgefafst werden, wie der Sigfrids und Gunthers. Dazu pafst vorzüglich der Name Grimaldus, der den Besitzer einer Maske bedeutet.[1] Auf die Ähnlichkeit mit der Scene, wo der Graurock von Merzian ausgerüstet wird, aber keinen Harnisch annimmt, brauchen wir nicht erst hinzuweisen. Die Pferdeprobe fehlt hier auch nicht, wenn der Schlag auch hauptsächlich zur Bändigung des wilden Tieres dient. Merzian ist auch feig, das zeigt z. B. seine eilige Flucht V. 1100 ff., wo ihn Orendel seine Füfse 'vaste nâch ziehen' läfst. —

Bei früheren Vergleichungen des Orendel mit seiner angeblichen Vorlage, dem Jourdain hat man, wie erwähnt, gesehen, dafs den drei Schlachten des deutschen Gedichts in dem französischen nur der Zweikampf mit dem Riesen Sortin und die darauf folgende Schlacht mit dem heidnischen Heer gegenübersteht, in welcher der Held den Heidenkönig selbst gefangen nimmt, und in der Züge von allen jenen drei

1) Grim-wald von grîma, wie Grimhild.

des Orendel enthalten sind. Man hat darum eine Zerdehnung durch den Spielmann angenommen. Wir haben unsere prinzipielle Zustimmung dazu ausgesprochen, dafs die Einheit und Einfachheit etwas Ursprüngliches ist. Neben den drei Kämpfen mit Mentwin, Liberian und Pelian steht dann jedoch immer noch der mit Sudan und seinen Leuten. Die Ausrüstung durch Grimaldus in der Erzählung der Karlamagnus Saga haben wir derjenigen durch Merzian so ähnlich gefunden, dafs wir bei Berücksichtigung aller sonst noch in Betracht kommenden Umstände nicht von Zufall reden dürfen. Das Auftreten des feigen Bauern vor Karl vergleicht sich wiederum demjenigen des Seneschalls im Robert und in gewissem Grade, besonders da er auch nachher den wirklichen Sieger nennt, dem des Müllers von St.-Germain und daher entfernter auch dem Ises. Hier liegt also dazwischen sogar nur eine Schlacht ohne vorherigen Zweikampf, freilich aber ist der Höhepunkt der Schlacht ein Zweikampf, der damit endet, dafs dem feindlichen König der Kopf abgeschlagen wird. Sollen wir nun hier bis auf diesen Zweikampf freie Erfindung des Nordländers annehmen? Man denke an den Augenblick, wo Karl, um Wilhelm ins Auge sehen zu können, sich zurückbeugt, und jener schnell vorbeireitet! Gerade so reitet im Märchen der fremde rettende Ritter an dem König vorüber, der nachsinnt, wer derselbe wohl sein möchte. Im „Goldener“ aber z. B., verwundet, wie wir schon sahen, der König ihn mit dem Schwerte im Fufs, um ihn zu kennzeichnen, als er nicht halten will. In solchem Zusammenhang erhält die schwere Wunde im Bein, die der Wilhelm der altfranzösischen Prosafassung im Kampfe erhalten hat, Bedeutung (s. o. S. 5 Anm.). Vor allem aber verstehen wir jetzt erst, warum in der nordischen Darstellung vor der Schlacht vom König auf die Entdeckung Wilhelms ein Preis ausgesetzt wird. Was soll das in diesem Augenblick, nachdem die monatelangen Forschungen nach ihm erfolglos geblieben sind? Die Rede Karls ist in ihrem Ursprunge dieselbe, wie die des Kaisers im Robert vor der dritten Schlacht, wie diejenige Marcons im Jourdain.

Was also diesen, den zweiten Teil der nordischen Wiedergabe vom Moniage betrifft, so können wir Beckers Behauptungen nicht beistimmen. Durch die zahlreichen altertümlichen Züge dort ist uns der Zusammenhang zwischen der Scene vom Müller in der Chronik von Anjou und der von Ise deutlicher geworden. Was haben wir nun aber für die Lösung unserer Frage betreffs einer Identität Ises,

des Seneschalls und Merzians gewonnen? Es spricht dafür, dafs Grimaldus die Rolle des Mannes, der Rofs und Waffen giebt, des unrechtmäfsigen Prätendenten und des Biedermanns, der nachher die Aufklärung herbeiführt, andererseits kommt Wilhelm mit seinem Rock schon zu dem Bauern und hat ihn nicht von demselben. Mit dem zauberischen Regenmantel bereits bekleidet, erscheint aber auch Odd bei Jolf, der viel Ähnlichkeit mit Ise hat. Logisch scheinen diese Dinge nicht zu fassen zu sein. Bald in den einen, bald in den anderen Teilen ihrer Rollen zeigen Verwandtschaft miteinander: Ise, Jolf, der Eremit, Bernard, der Müller, Grimaldus, Merzian, der Seneschall und Foucart.

Wen das bedenklich machen könnte, den machen wir darauf aufmerksam, dafs, wie wir eben gesehen, die gleichen Schwankungen selbst dort zu finden sind, wo es auch äufserlich erkennbar ist, dafs es sich um verschiedene Darstellungen einer und derselben Sage handelt. Dem einen Grimaldus entspricht der harmlose Bernard und der Betrüger Foucart.

Gehen wir noch Ähnlichkeiten in den Erlebnissen Roberts und Orendels vor ihrer Ankunft in der Hauptstadt nach!

In den französischen Fassungen des Moniage bringt Wilhelm seine Rüstung, beim Türheimer seine rote Kleidung nach dem Kloster zurück, wo er sie geholt hat. Robert ist vom Altar des Eremiten nach der Stadt gekommen. Wo Kirche und Legende auftreten, mufs der Sagenforscher seine Arbeit meistens einstellen. Hier ist es glücklicherweise nicht so. Wir haben schon Anlafs genommen (o. S. 30) den Altar zu Brioude, auf dem Wilhelm seinen Schild niederlegt und jährlich zu Weihnachten und zu Ostern drei Byzantiner dem heiligen Julian zu opfern verspricht, in Parallele zu setzen zum heiligen Grabe, von dem Orendel immer seinen grauen Rock holt und bei dem er drei goldene Pfennige opfert. Dem heiligen Grabe entspricht im Robert der Brunnen, der nichts christliches an sich hat, wenn auch dort immer der Engel erscheint. Den Engel wiederum vertritt der Eisenhans oder sein Stallknecht. Vielleicht hat auch der Altar von Roberts Beichtiger einstmals keine christliche Bedeutung gehabt. Die legendären Züge im Robert scheinen uns im Ursprung nicht alle legendär gewesen zu sein.

Dafs die Teufelsabstammung Roberts legendär ist, bildet die Grundvoraussetzung für Borinskis Ansicht. B. will nicht leugnen,

dafs die geheimnisvolle Geburt vieler Sagenhelden anderen, mythischen Ursprungs ist. Aber ein solcher kommt seiner Ansicht nach hier nicht in Betracht. Dem Robert wird, meint er, von dem in geistlichem Sinne schreibenden Dichter teuflische Herkunft und teuflisches Wesen nur zugeschrieben, damit der Kirche in der Bekehrung und Erlösung des grofsen Sünders ein neuer Triumph verschafft werde. Der Grindkopf wie Parzival und, wie die Idealhelden alle heifsen, stellten ein gutes Prinzip im Kampf mit bösen Mächten dar. Bei Robert sei es umgekehrt, und „er ist nicht in Not wie jene Helden, sondern er schafft Not und zwar ohne jeden Grund“. Borinski hat eben auf den gröfsten Teil der Sage Verzicht leisten müssen, weil derselbe zu seiner Ansicht nicht pafst. Zur scheinbaren Stütze derselben können wir ihm allerdings noch Vergleichungsmaterial mitteilen. In der Thidrekssaga C. 169 wird erzählt, dafs einst in Abwesenheit König Aldrians von Niflungenland ein Mann zu seiner im Grasgarten eingeschlafenen Gemahlin gekommen sei und bei ihr gelegen habe. Beim Erwachen hatte sie Aldrian zu erkennen geglaubt; er war aber sogleich verschwunden. Als sie nach einiger Zeit schwanger war, kam der Mann wieder und sagte ihr, dafs er ein Elbe und des Kindes, das sie unterm Herzen trüge, Vater sei. Er ahne, dafs es ein Knabe und ein gewaltiger Mann sein werde. So oft er sich in Nöten befinde, solle er nur seinen Vater rufen; der werde sofort da sein. Darauf verschwand der Elbe wie ein Schatten. Das bald danach geborene Kind war Hagen. Er galt für Aldrians Sohn. „Und als er nun vier Jahre alt war, als er mit den Knaben spielen ging, da war er hart und stark und es war gefährlich mit ihm umzugehen. Und man warf ihm vor, er sähe aus wie ein Gespenst und nicht wie ein Mensch, und seinem Charakter entspräche sein Aussehen. Da wurde er sehr zornig und ging zu einem Wasser und sah seinen Schatten darin. Da sah er, dafs sein Antlitz bleich war wie Bast und so fahl wie Asche, und dafs es grofs und zornig und grimmig war. Darauf ging er zu seiner Mutter und fragte sie, wie es käme, dafs sein Körper so beschaffen wäre. Da sagte sie es ihm wahrheitsgemäfs hinsichtlich seines Vaters.“

Robert gewinnt ebenfalls schon in den ersten Lebensjahren aufserordentliche Kraft, Gröfse und Wildheit, so dafs seine Gespielen sich vor ihm fürchten und ihn den Teufel nennen. Der Vorwurf, er könne keines Menschen, sondern nur des Teufels Sohn sein, geht

Robert nahe und er verlangt von seiner Mutter Auskunft. Sie giebt sie ihm weinend.

Heinrich Leo[1] freilich hat auf Grund einer indischen Parallele angenommen, dafs jene Erzählung erst von Sigfrid auf Hagen übertragen worden sei. Die elbische Vaterschaft ist jedenfalls nicht unvereinbar mit Sigfrids und ähnlicher Helden Wesen, und sie wird in späterer Zeit fast immer z. B. im Wolfsdietrich (s. u.) als eine teuflische aufgefafst. Sigfrid gilt heutzutage für das Prototyp eines wackeren, liebenswürdigen germanischen Helden. Werden aus seiner Jugend nicht ganz ähnliche Streiche erzählt, wie von Robert? Ist er nicht in späterer Auffassung und Dichtung zu einem Säufritz geworden wie Robert zu einem verlorenen Sohn? Über die Schattenseiten des „Lichtgottes" gehen die Sagenforscher gar zu gern hinweg.

Die schlimmen Streiche des jungen Robert unterscheiden ihn also nicht zu sehr von anderen Helden.

Wie steht es ferner mit seiner Bekehrung? So schwer die Bufse scheint, so mufs man doch in ihrer Gestaltung eine entgegenkommende Berücksichtigung der Eigentümlichkeiten und alten Gepflogenheiten des Helden konstatieren. Von dem bösen Robert heifst es im Dit 35, 3:

'Il couroit par les rues comme i escervellez
Lun feroit par la teste, lautre par les costez.'

von dem büfsenden ib. 147, 1:

„Robert alait par Romme son baston paumoiant".

Wir haben es oben mehr als wahrscheinlich gefunden, dafs auch der Büfser mit seinem Stocke oder seiner Keule kräftig zuschlägt. Nach der „Bekehrung" erscheint Robert als der Teufel, der er bisher war, nur den Feinden seines Herrn, seiner Partei dagegen als rettender Gott oder Engel. Dafs der Held auch gegen diese mitunter wenigstens ursprünglich noch den Teufel herauskehrte, machen die Verwüstungen des königlichen Gartens im Märchen, der Unfug im Stall und in der Küche, vor allem das rätselhafte freund-feindliche Verhältnis des Hofes wahr-

---

1) „Die alt-arische Grundlage des Nibelungenliedes" in J. W. Wolfs Zeitschrift für deutsche Mythologie und Sittenkunde I (1853).

Vgl. H. Fischer, Die Forschungen über das Nibelungenlied seit Karl Lachmann. Leipzig 1874. S. 137.

scheinlich. Sein Charakter scheint zwiespältig zu sein. Eine mythische Deutung müfste auch seinen Teufelseigenschaften gerecht werden.

Und nun der Altar des Eremiten! Die französische Legende (s. Breul S. 210 u. S. 68 f.) erzählt, der Held hätte selbst keine Sünde begangen, wäre aber, weil er sein Leben einem Bruch des Keuschheitsgelübdes seines Vaters verdankt und seine Mutter darauf das Kind dem Teufel geweiht hätte, noch als Knabe zum Papst gegangen, von diesem zum Bischof von Jerusalem und von dem Bischof wiederum zu einem heiligen Eremiten geschickt worden. Bei diesem wäre er dann geblieben. Eines Tages aber, als der Eremit die Messe sang, wäre der Teufel gekommen, hätte den Knaben gepackt und vom Altar in die Hölle geschleppt. Die gebenedeite Jungfrau Maria hätte das Kind darauf seinen Händen entrissen und zum Altar zurückgebracht und hätte verboten, es je wieder zu holen. Der Knabe wäre dann zu seinen Eltern zurückgekehrt und hätte ein heiliges Leben geführt.

Im Orendel lesen wir V. 790 ff., als der Held von Ise und seiner Frau Abschied genommen hätte, um zum heiligen Grabe zu pilgern, wäre ihm unterwegs ein Riese mit dreihundert (Prosa: 1500) Heiden entgegen gekommen und hätte ihn über hohe Berge (nach der Prosa „zwischen zwayer berg ab vnder die Erd") geführt und in einen tiefen Kerker geworfen. Die Prosa, die bei der Wanderung des armen Pilgers hinzufügt, dafs ihm die Füfse so zerstochen wurden, dafs das Blut in die Schuhe rann (Berger XV f.) weifs noch zu berichten, dafs der Gefangene grofses Ungemach gelitten und bis zum Gürtel im Wasser gestanden habe. Das aber erbarmte die Gottesmutter, und auf ihre Bitte sandte ihr Sohn einen Engel, der dem Helden aus dem tiefen Kerker half und ihm den Pfad zum heiligen Grabe wies. Zu diesem kommt denn auch Orendel in drei statt in sieben Tagen, worauf er am Altar betet und opfert.

Im Moniage wird Wilhelm in seiner Einsiedelei von einem gewaltigen Heidenheer unter dem König Synagon überrascht und fortgeschleppt in einen tiefen Kerker, in dem er sieben Jahre schmachtet und vom eindringenden Meerwasser zu leiden hat (Becker S. 155; Cloetta, Abh. z. Tobler-F. 241). Endlich findet ihn dort sein Verwandter Landris, der mit einem wohlausgerüsteten Schiffe und dreifsig Rittern eine Fahrt nach dem heiligen Lande hatte unternehmen wollen, durch ungünstigen Wind aber vier Sarazenenschiffen zugetrieben und

ebenfalls in Synagons Gefangenschaft gekommen war. Dem im Kerker sehr gealterten Wilhelm wird durch einen Engel im Traum die nahende Befreiung verkündet. Und in der That weifs Landris den König Ludwig und ein grofses Heer heranzuführen zu einem Kampf, während dessen Wilhelm entkommt. Der weltfremd gewordene Held begiebt sich aber in seine Einsiedelei zurück.

Durch Cloetta ist nun freilich bewiesen worden[1], dafs die lange Synagonepisode ein späteres Einschiebsel ist und ursprünglich ein selbständiges Epos war. Trotzdem könnte unserer Meinung nach an der Stelle eine Gefangennahme des Einsiedlers gestanden haben, welche die Einfügung jener langen Erzählung gerade an dieser Stelle veranlaſt hätte.

Nach einer ausführlicheren Fassung der Orvar-Odd-Saga (Gr. A., S. 118, 30 ff.) läfst sich der Held nach dem Bade, dem wir ja wegen des Zusammenhangs und besonders auch wegen der dann folgenden Rindenbekleidung besondere Bedeutung zuschreiben, von einem Drachen über das Meer tragen und wird dann aus dessen Nest von dem Riesen Hildir erlöst und heimgeführt. Doch können wir auch das nicht gut (s. Boer Gr. A., S. XII f.) hier verwerten.

In dem ersten Märchen in Wolfs Sammlung, das mit denen vom Grindkopf wichtige Motive gemeinsam hat, läfst sich der Jüngling, der von seinen Eltern einem grauen Männchen überlassen, dann aber von demselben wegen Ungehorsams verjagt worden und bei einem Bauern in Dienst getreten ist, durch einen Greifen zu dem Schlofs des Männleins zurücktragen. Und dieses Männlein ist in Wahrheit der Teufel. In Bezug auf anderes, was hierher gehört, auf Suchen des dämonischen Vaters durch das Kind, auf Befreiung durch Maria u. s. w. verweise ich auf Breul S. 124 f.

Beschränken wir uns hier auf Orendel- und Robertsage! Sind die beiden Episoden daraus auch wirklich identisch? Maria erscheint in unserem Spielmannsgedicht beständig als Helferin in der Not. Steht ihre Fürbitte hier nicht vielleicht nur zufällig dem Eingreifen der heiligen Jungfrau in der Robertlegende parallel? Es fragt sich, ob sie immer als dea ex machina vom Spielmann nachträglich und willkürlich eingeführt worden ist, oder ob sie nicht zuweilen wenigstens

1) Herrigs Archiv XCIV S. 24 ff. und Abhandl. z. Tobler-F. 240 ff.

eine ältere Sagenfigur vertritt. Wenn sie (V. 699) dem nackten Orendel dreifsig goldene Pfennige zukommen läfst, damit er sich von Ise den grauen Rock kaufe, so vergleicht sich das in auffallender Weise dem Geschenk der Fischerin, den drei goldenen Pfennigen, die der Held auf den Altar des heiligen Grabes opfert, aus dem er nachher mehrmals dasselbe Kleidungsstück holt. Wir haben aber noch ein interessantes Analogon im Seghelijn van Jherusalem, das Heinzel entgangen ist. Seghelijn, der Sohn des Königs Prides von Jerusalem und seiner Gemahlin Blensefluer, hat gleich nach seiner Geburt wegen der mörderischen Absichten des Vaters entfernt werden müssen. Ohne dafs seine Eltern es wissen, wird er nun in der Nähe der Hauptstadt von einem Fischer, den er für seinen Vater hält, erzogen und mufs ihm fischen helfen. Trotz seines Sträubens wird er (V. 572 ff.) eines Tages mit Fischen an den Königshof geschickt. Dort sieht ihn Blensefluer weinen. Auf ihre Frage nach dem Grund seines Kummers, klagt er ihr, dafs er ein Fischersknecht sein und bleiben müsse. Sie giebt ihm darauf einen Byzantiner. Dafür soll ihm der alte Fischer Kleider kaufen und ihn in die Schule schicken. Da das aber der Ziehvater für überflüssig hält und Seghelijn bald wieder in den alten Gewändern am Hofe erscheint, giebt sie selbst ihm gute neue Gewänder. — Da unzweifelhaft Beziehungen zwischen diesem niederländischen Roman und unserem Spielmannsgedicht vorhanden sind, worüber sich Heinzel und Vogt einig sind, darf man auf diese Parallele hin die Vermutung wagen, dafs Maria, die mütterliche Beschützerin des Graurocks, für eine wirkliche Mutter des Helden eingetreten ist.[1]

In der Legende würden wir uns die Mutter ebenfalls gut an die Stelle der Maria gesetzt denken können. Aber es ist in dieser Sagenpartie noch vieles dunkel. Für die Identität der beiden Entführungs- und Befreiungsscenen spricht vor allem der Umstand, dafs Orendel aus der Gefangenschaft auch an einen Altar kommt und dafs wir Grund haben zwischen demselben und Ises Aufenthaltsort einen Zusammenhang anzunehmen. Denn hier wie dort kann man gegen Zahlung von goldenen Pfennigen, wie es scheint, den grauen Rock

1) V. 176 ff. erscheint mir in ähnlicher Weise verdächtig. Die Mutter wird im Orendel nur ganz nebenbei erwähnt V. 331 und 3141; vgl. dagegen V. 2852 und 2860.

bekommen. Derselbe mufs immer wieder zurückgebracht und von neuem entliehen werden. Als Orendel von dem Altar kommt, wird er zum erstenmal (V. 842) „Herr Graurock“ angeredet. Wie Ises Wohnung, so liegt auch die des Eisenhans weit weg von der Hauptstadt, das heilige Grab dort, sowie der Waldesrand, an dem hier der alte Pfleger zu Hilfe gerufen wird, dagegen nahe bei derselben. In manchen Märchen wird der Umtausch von Rofs und Waffen in einer sumpfigen Gegend vorgenommen, diese erinnert an den Pfuhl, auf dessen Grund der Eisenhans liegt und den man ausschöpft, um des wilden Mannes habhaft zu werden. Im Robert haben wir den Waldesrand; denn der Held reitet nach der Schlacht jedesmal an demselben hin, und dort wird ihm auch aufgelauert. Vor allem aber haben wir da auch den Brunnen, zu dem der Engel kommt. Er liegt im königlichen Garten, an der Stadtmauer, also ähnlich wie das heilige Grab, das in Brides Besitz ist. Nach alledem haben wir kein Recht, den Ort, wo der im Dienst des Königs stehende Held sich Rofs und Rüstung holt, mit demjenigen weit draufsen zum Walde zu identifizieren, an dem er sich vorher aufgehalten. Sein alter Pfleger aber scheint zu Wasser und Moor und wohl auch zum Walde in einem nahen Verhältnis zu stehen und überall da auftauchen zu können, wo sich das Eine oder das Andere befindet. An einer solchen Stelle kann man ihn auch anrufen. Das Gebet Roberts, das jedesmal an dem Brunnen verrichtet werden mufs, ist ganz dem dreimaligen Rufen nach dem Eisenhans am Waldesrande gleichzusetzen. Deshalb kann der Brunnen oder das heilige Grab recht wohl im Besitz der Prinzessin oder Königin[1] in der Stadt sein. Die drei Goldmünzen, die zu Weihnachten und zu Ostern geopfert werden sollen (Moniage), erinnern mich an die Bedingung der Erhörung, die im Volkslied das Mädchen stellt: der Werbende soll drei Rosen bringen, die zwischen Weihnachten und Ostern gewachsen sind. Der Liebhaber ist dort so glücklich oder so schlau, von einer Malerin sich gemalte geben zu lassen (vgl. Tl. I S. 60). Orendel hat seine drei goldenen Pfennige von einer Fischerin (30 von

1) A. Rafsmann (Deutsche Heldensage I) macht in einer langen vom Todesreich und von der Todesgöttin handelnden Anmerkung S. 161 darauf aufmerksam, dafs ein „heiliges Grab, welches am Volksweg liegt“ zusammen mit dem herrlichen Gesträuch Myrkvidr und einem grofsen Stein, welcher bei den Städten Danprs liegt, in der Hervararsaga C. 16 von Hlödver als väterliches Erbteil gefordert wird.

Maria). Dazu halte man die Rosengier der Prinzessin in unseren Märchen!

In Bezug auf das, was nach Orendels Gebet am heiligen Grabe erfolgt, stimmen die metrische und die Prosafassung nicht ganz überein. Sie erzählen beide, dafs vier Tempelherren gekommen wären, um das Amt der heiligen Messe zu vollbringen. Während man aber in der Versfassung dem hungerigen Helden zu essen giebt, so dafs ihn nachher nur das Gefühl der Verlassenheit traurig macht, heifst es in der Prosa: „nyemand da was der jn zů hauß pat oder ichts zůredet | vnd also můst er hungerig vnd kümerig in der stat Jerusalem vmbgeen vnd weßt nicht wo hyn.“ Es kommt dann ein alter Sarazene, in der anderen Version ein 'degen lobesan' und giebt ihm freundlich Auskunft über Bride und das Turnier. Sonderbar, dafs er nicht genannt wird. Ein solcher alter Sarazene vertritt an anderer Stelle den König Hugo der Grisagonella-Anekdote. Vor allem sollte man erwarten, dafs dieser Unbekannte den Hungerigen zu sich ins Haus gebeten und gespeist hätte. Statt dessen kommt der streitlustig gewordene Orendel nun zur Laube, worin die beiden Heidenkönige beim Schachspiel sitzen, erhält von dem einen Waffen und beginnt einen langen Kampf mit Sudan und 48 Heiden.

Als er diese alle glücklich getötet, senden die Surianten „in die Lande“ nach dem Riesen Mentwin. Wo bleibt Orendel unterdessen? V. 832 f. heifst es:

Er begunde sêre trûren,
er saz zuo Jêrusalem zuo der burcmûren.

Wenn der „Degen“ oder der alte Sarazene, den er gleich darauf trifft, ihn bei sich aufnähme, würden wir auch hier einen Bernard de la fossée haben, der, wie wir sahen, in seiner Wohnung am Stadtgraben Wilhelm beherbergt, als demselben von der Wache der Eintritt in die Stadt verweigert worden ist. In welcher Weise etwa die Einladung erfolgt sein würde, wollen wir uns durch ein anderes Epos aus dem Wilhelmcyklus erzählen lassen. Wir würden uns damit nicht so lange aufhalten, wenn wir nicht bei dieser Gelegenheit zeigen wollten, dafs Situationen, die den von uns in gröfseren Zusammenhang gesetzten des Moniage sehr ähneln, in anderen Teilen desselben Sagenkreises vorkommen. Wir werden uns darum in der Chanson de Geste Aliscans — um diese handelt es sich — etwas weiter umsehen, als für jenen erstgenannten Zweck nötig ist. Dabei

benutzen wir die Ausgaben von Guessard und Montaiglon (Paris 1870) und von Rolin (Leipzig 1894) und daneben natürlich die Bearbeitung Wolframs, der eine sehr alte Fassung benutzte.

Nach seiner furchtbaren Niederlage reitet Wilhelm auf Giburgs Rat zum König Ludwig, um Hilfe zu holen. Unterwegs kommt er nach Orleans. Hier weifs nun Wolfram etwas zu berichten, was in der französischen Überlieferung fehlt, was er aber unmöglich erfunden haben kann:

112, 6 sîn herberge ist mir gesagt,
daz er die schoenen stat vermeit
und eine smæhe gazzen reit
vor dem graben in ein hiuselîn,
alda sîn ors Volatîn
sîch kûme ûf gerihte.

Er pflegt sein Rofs und sogar den Wirt selbst und geniefst nichts als Wasser und Brot. Hier hätten wir schon eine Art Bernard de la fossée. Im folgenden stimmen alle Fassungen überein. Wilhelm will durch die Stadt reiten, wird aber vom Burgvogt aufgehalten. Als jener ihm den Schild entreifsen will, erschlägt er ihn. Darauf eilen die Bürger zusammen und setzen ihm hart zu. Er schlägt aber wacker um sich und Viele tot und reitet davon. Die Bürger beschweren sich bei Ernalt de Gironde, der mit einer Schar Ritter gerade in die Stadt kommt, über die Unthat des Fremden. Ernalt reitet demselben nach und fordert Rechenschaft. Im Zweikampf wird er aus dem Sattel gehoben. Beide erkennen sich dann als Brüder; es folgt eine gerührte Scene. Ernalt, der vorher schon sein Pferd wiedererhalten hat, reitet heim, um zum Rachekampf gegen die Sarazenen zu rüsten, nachdem er Wilhelm vergeblich zu einer Unterbrechung seiner Reise zu bewegen versucht hat. —

Des Rencontres mit den Bürgern haben wir oben schon gedacht. Wir finden ein solches und zwar mehr nach der Art desjenigen im Robert auch in einer ebenfalls in Orleans spielenden Episode des Aiol, die Tardel S. 12 f. seiner Dissertation mit Orendel vergleicht. Ein Abenteuer jung Sigurds in der Thidrekssaga C. 201 f. kann wenigstens wahrscheinlich machen, dafs bei der Erzählung von Ernalt alte Sagenmotive zu Grunde liegen. Dort reitet Sigurd mit einem schlechten Pferd ohne Sattel von Isung zum Lager König Thidreks,

um im Namen seines Herrn Schatzung zu fordern. Man antwortet ihm mit einer Kriegserklärung, giebt ihm aber aus Höflichkeit das Rofs des abwesenden Amlung für Isung mit. Als Amlung ins Lager zurückkommt und das Vorgefallene hört, reitet er Sigurd schleunigst auf einem geliehenen Pferd nach und verlangt das eigene zurück. Es folgt ein Zweikampf; Amlung wird aus dem Sattel gehoben und hat nun nach dem Vertrag auch das zweite Rofs verloren. Er erhält aber beide zurück, nachdem sich herausgestellt, dafs er und Sigurd Blutsfreunde sind. —

Nach dem Abschied von Ernalt kommt Wilhelm in ein Kloster und deponiert dort seinen Schild. Bei Wolfram ruht er sich da auch gründlich aus. Was uns aber besonders bei dem deutschen Dichter auffällt, sind die Worte (125, 20 f.):

„Cristjâns ein alten tymît
im hât ze Munleûn an gelegt.“

Wolfram findet das deshalb lächerlich, weil Wilhelm doch die prächtige von dem Perser Arofel erbeutete Rüstung trage. Freilich hat sie auch bei ihm schon sehr gelitten, ist ganz verrostet, und zieht nicht nur durch ihre Fremdartigkeit, sondern auch durch ihre Ärmlichkeit ihrem Träger nachher am Königshof manchen Spott und manche Demütigung zu. Es mufs an dem alten Tymit, an dem alten Gewand etwas sein. Vielleicht hat es Wilhelm über die Rüstung gezogen. Wenigstens geht er im französischen Gedicht (Guess. p. 83; Rollin V. 2410) mit einem Mantel über derselben und über dem entblöfsten Schwerte in den Königssaal. Der freundliche Kaufmann Guimar, der den Helden in Monleun beherbergt, bietet ihm, bevor er ins Schlofs geht, ein, freilich kostbares, Gewand an, das jener aber nicht annimmt. Da Wolfram den Tymit gerade bei Wilhelms Aufenthalt im Kloster erwähnt, könnte man auch annehmen, der Held hätte ihn in der Cristjans zugeschriebenen Fassung im Kloster empfangen.

Als er nach Munleun kommt, ist seine Schwester Blancheflor und ihr Gemahl König Ludwig dabei, ein grofses Fest zu feiern, nämlich das der Krönung der Königin. Es ist gerade Essensstunde, und die Leute kommen aus der Kirche. Dem einreitenden Wilhelm geht niemand entgegen, um ihm vom Pferd zu helfen. Die Jugend verspottet den riesengrofsen Teufel nur. Er kümmert sich nicht darum, sondern steigt im Schatten eines Olivenbaums vom Pferd.

Dort nimmt er den Helm ab und wartet. Alles schaut neugierig aus dem Schlosse nach dem seltsamen Ankömmling. Wolfram 129, 8 ff. heifst es:

dô sprach der künec und des wîp
'gê wir unde schouwen dar
zen venstern, unde nemen des war
waz er werbe od waz er meine,
sît er gewâpent eine
ûfs rîches hof sus ist geriten.'
ein wolf mit also kiuschen siten
in die schâfes stîge siht
(des mir diu âventiure giht)
als dô der marcrâve sach.

(Guessard 2330 nur: Le regart fier assés plus d'un lion.)

Die Königin spricht darauf ihre Vermutung aus, es sei ihr Bruder Wilhelm. Sie fürchtet, er verlange ein neues Heer.

ungerne wesse ich in hier inne,
iwer deheiner kom hin für:
besliezet vaste zuo die tür;
ob er ûzen klopfe dran
daz man in wîse iedoch hin dan.

Im französischen Gedicht schickt Ludwig auch einen Boten Samson, der den Fremden nach Name und Herkunft fragen soll. Dann ruft er Wilhelm zu, er möge sich eine Herberge suchen und sich erst anständig kleiden. Damit vergleiche man im Orendel die Worte der Königin Bride, die oben auf der Zinne steht:

1108 ff.: ez ist kumen ûf den hof
ein einfeltig ritter daz wizze got;
er füert nit anderz zwâre,
den einen roc grâwe.
Er fihtet, also er welle wüeten;
besliezent mir ouch die porten:
got müeze mir min liut behüeten!
Wôlte got, er wêr gekleidet gar
in pfeller und in sablar . . .

und die Sendung Schiltwins, der erkunden soll, ob der Graurock

wild oder zahm sei, sich vor den 'zornwolflîchsten' Blicken desselben fürchtet und nachher auch 'griuwelîchen' von ihm angeschaut wird.

Die Verhältnisse und die Beziehungen der Personen zu einander sind ja recht verschieden, die beiden Situationen einander aber sehr ähnlich.

Zu Wilhelm, dem in seiner Not niemand zu Hilfe kommt, dem Keiner 'troesten', 'êre' und 'gemach' bietet (Wolfr. 130, 11 ff.), dem niemand Logis giebt (Rolin 2354 ff.), tritt ein reicher Freibürger von ritterlicher Geburt Namens Guimar (Wimar) heran und fordert ihn höflich auf, bei ihm Herberge zu nehmen. Bei Wolfram will der Markgraf demütig zu Fufs hinter ihm her gehen, läfst jener es aber nicht zu. Er mufs sein Pferd besteigen:

mit wem er wolde strîten,
des vrâgten se an der strâze
der kinde âne mâze,
die dem marcrâven zogten nâch.
swer in alsô rîten sach,
der vlôh in in der gazze
und entweich vor sîme hazze.

Er läfst bei Wimar für sein Pferd gut sorgen; selbst aber nimmt er weder ein schönes Lager noch gute Speise an. So lange er von Giburg fern ist, hat er geschworen, nur Brot und Wasser zu geniefsen, sich nicht zu waschen und auf der Streu zu schlafen. Nachdem er sich am Morgen mit Hilfe seines Wirtes gewappnet, das ihm angebotene gute Gewand aber ausgeschlagen, reitet er fort. Er will den König töten. Er kommt ins Schlofs, wie gesagt, mit verborgenem Schwerte. Man fürchtet und meidet ihn, obgleich man ihn kennt. Er sitzt beim Feste allein. Auch nachdem seine Eltern und Brüder ihn herzlich begrüfst, wird die Situation nicht viel freundlicher. Wilhelm schimpft gewaltig; die alte Dame, seine Mutter, hält zu seinen Gunsten eine auffallend kriegerische Rede. Aber obgleich von dem Schrecklichen, was kommt, viel gesprochen wird, geschieht nichts weiter, als dafs der Markgraf seine unliebenswürdige Schwester zu Boden schlägt und ihr den Kopf abgehauen haben würde, wenn Ermengard nicht interveniert hätte. Blancheflor flüchtet sich darauf in ihre Kammer, ihre reizende Tochter Alix geht ihr nach und stellt ihr vor, wie tadelnswert ihr Benehmen gegen den Bruder sei. Sie

kehrt darauf zurück und bittet Wilhelm um Verzeihung. Jener bekommt endlich von dem schwachen und schwankenden König die Unterstützung zugesichert. Beim Mahle wünscht Wilhelm dann Guimar an seiner Seite zu haben. Der Kaufmann und seine Frau werden geholt und sitzen mit bei Tische. Sie bekommen zweihundert Mark und schöne Blialts und Mäntel (Guess. p. 92; Rolin erst später 3069; Wolfram 175,26). Bei Wolfram heifst es:

„mir hât Tybalt benomn
swaz ich gesellen mohte hân:
mînen wirt, den koufman
den heizet mir ze gesellen geben."

Danach wäre auch für die Folgezeit ein engeres Verhältnis zwischen ihm und Wimar zu erwarten gewesen.

Dem Helden steht hier die Schwester gegenüber, gerade so wie durch den Kampf mit Ysoré im Moniage nicht eine den Retter liebende oder von ihm geliebte Fürstin befreit wird, sondern Schwester[1] und Schwager. Mir scheint es aber fast, als wenn in dieser Partie von Aliscans alte Lieder verarbeitet wären, in denen die Rückkehr des Mannes zum Hochzeitsfest, das die zurückgelassene Gattin mit einem anderen feiert, erzählt wurde. In dem Märchen „Der König vom goldenen Berg" (Gr. K H M. 92) kommt der Held gerade zur rechten Zeit heim. Er hört den Freudenlärm im Schlofs und geht mit seinem unsichtbar machenden Mantel und seinem Zauberschwert zornig hinein. Ungesehen stellt er sich hinter den Stuhl der Königin und nimmt ihr immer Speise und Trank weg. Bestürzt und beschämt geht sie endlich in ihre Kammer und weint; er folgt ihr, schlägt sie ins Gesicht und schilt sie eine Betrügerin. Dann tritt er in den Saal zurück und macht sich sichtbar. Als er seine Ansprüche geltend macht, verlachen ihn aber die versammelten Könige, Fürsten und Räte. Mit einem Streiche seines Zauberschwertes schlägt er ihnen darauf die Köpfe ab.[2] Im Volkslied vom edlen Moringer wird der Heimgekehrte

1) Wir wollen nicht unerwähnt lassen, dafs in dem Grindkopf-Märchen Gonzenbach 26, der König, dem der Held in den drei Schlachten hilft, sein Vater, die Prinzessin seine Schwester ist. Er heiratet sie, bleibt aber in seinen Lumpen und schläft abseits von ihr am Boden auf einer Matratze.

2) Dies Märchen, in dem der Held auch als Kind unbedachterweise dem Schwarzen gelobt worden ist, interessiert uns noch in anderer Beziehung. Es kommt folgendes darin vor: „als er aber vor's Thor kam, wollten ihn die

auch erst nicht hereingelassen und kehrt bei seinem Müller ein. Der Frau steht dort eine erwachsene Tochter zur Seite, mit der sich der reuige Neifen trösten soll, während der Moringer seine Alte durchbleuen will.

Wie dem auch sei, wie im Moniage der Rock, der dem Gosfrid den Namen giebt, fast spurlos verschwunden ist, so scheint in Aliscans der von Wolfram noch erwähnte alte Tymit bei den Überarbeitungen verloren gegangen zu sein. Sein Zusammenhang mit dem Kloster, wo Wilhelm seinen Schild niederlegt, ist dabei zweifelhaft. In einem anderen Gedicht des Wilhelmcyklus dagegen stehen Bauernrock und Opferung auf einem Altar wieder in einem Zusammenhang, wie wir ihn nach Orendel, Moniage u. s. w. vermuten müssen. In Charroi de Nîmes erobert Wilhelm die Stadt Nîmes mit Hilfe der List, daſs er einen Teil seiner Ritter in Tonnen auf Wagen verbirgt, selbst aber mit einigen andern in Bauernkleidung als Kaufmann die Wagen in die feindliche Stadt führt. Diese List wird auch anderwärts erzählt und ist von dem Dichter aus der einen oder anderen Quelle übernommen worden.[1] Aber einiges stammt weder aus dieser, noch ist es des Dichters freie Erfindung. Unterwegs auf dem Kriegszug von Paris nach Nîmes hat Wilhelm plötzlich das dringende Bedürfnis, nach Bride (Brioude) zu gehen, um dort zu opfern und den Beistand der heiligen Jungfrau zu erflehen. Als man dort angekommen ist, heiſst es V. 843 ff.:

Li cuens Guillaumes vet au mostier orer
.iij. mars d'argent a mis desus l'autel,
et .iiij. pailes et .iij. tapiz roez.
Grant est l'offrande que li prince ont doné:
Puis né devant n'i ot onques sa per.

Aus der Kirche herausgetreten, ermahnt Wilhelm sofort die Ritter, sich zu wappnen. Gleich darauf trifft man auf dem Weitermarsch einen einfältigen Bauern. Im Gespräche mit diesem kommt

---

Schildwachen nicht einlassen, weil er seltsame und doch so reiche und prächtige Kleider an hatte. Da ging er auf einen Berg, wo ein Schäfer hütete, tauschte mit diesem die Kleider und zog den alten Schäferrock an und ging also ungestört in die Stadt ein."

1) Vgl. Jonckbloet, Guillaume d'Or., La Haye 1854 t. II 64 ff. — P. Paris, Hist. Litt. de la France, t. XXII, p. 492. — Becker a. a. O. S. 32 Anm. 1.

man auf jene List. Mit Behagen schildert der Dichter, wie sich die hohen Herrn in der ungewohnten Tracht und Thätigkeit ausnehmen und ungeschickt anstellen. Wilhelm wird ausführlich geschildert (V. 1037 ff.):

> Li cuens Guillaumes vesti une gonnele
> De tel burel com i ot en la terre,
> Et en ses jambes une grant chauce perse,
> Sollers de buef, qui la chauce li serrent u. s. w.

Wie kommt das Opfer gerade in Bride und von gerade drei Mark Silber hierher? Ich habe sonst nirgends dergleichen gefunden; wir haben keinen Grund, es für typisch zu halten. Dem Dichter ist bei der Verkleidung in Bauerntracht sicher etwas Ähnliches aus heimischer Sage eingefallen. Einer weiteren Ausführung bedarf das nicht. — Eine dringend notwendige kritische Ausgabe des Charroi bereitet G. Schläger vor. In Jonckbloets Apparat (t. II 236) sehen wir wenigstens, dafs die Ve. 718—878 d. h. die ganze Episode von Bride mit den vorangehenden schwächlichen Partieen in A fehlt. V beginnt überhaupt erst mit V. 931 nach einer ganz kurzen Einleitung (s. Jonckbl. t. II 204). Das legt den Gedanken an eine späte Interpolation nahe. Andererseits aber erinnert nachher die freundlichere Haltung Otrants, des einen der beiden Heidenkönige und Brüder, die feindlichere des anderen, Harpins, an das Verhältnis Orendels zu Merzian und Sudan. Wird dem Graurock als einem rechten Filzbauern das Schwatzen vor Königen verwiesen, so bekommt Wilhelm z. B. V. 1313 ff. zu hören:

> „Diva! vilains, Mohomes mal te face!
> Por quoi as or si granz sollers de vache,
> Et ta gonele et tes corrois si gastes?
> Bien senbles home qui jà bien ne se face."

Von seiner erbärmlichen Kleidung, seinen rindsledernen Schuhen u. s. w. ist viel die Rede. Er verschmäht es nicht, wie Orendel, beim Besteigen des Pferdes und Absteigen einen Stein zu benutzen. Als Harpin ihn gar am Bart zieht, übermannt ihn der Zorn, und er schlägt jenen tot. Die Ritter steigen aus ihren Tonnen. Es folgt ein Strafsenkampf, in dem die Christen schnell siegen. Otrant flieht. Wilhelm folgt ihm und erreicht ihn im Palais oben auf einer Treppe. Da er sich nicht bekehren will, mufs er sein Leben lassen.

Mythologisches.

Das Zaubergewand.

In dem angelsächsischen Waldhere-Fragment wird die undurchdringliche Brünne des Helden eine graue genannt (Grein-Wülcker, Bibl. d. ags. Poesie I 1 S. 13, 17). Brünne wird lateinisch durch tunica wiedergegeben. Der Name „Grisa-Tunica“ oder „Grisa-Gonella“ hat aber damit so wenig eine Erklärung gefunden wie „Graurock“. Das Grau in diesen Namen hat augenscheinlich Bedeutung.

Der Schlufs der ersten Prosa und die erste Strophe vom zweiten Liede von Helgi dem Hundingstöter sollen uns weiter helfen. Sie lauten in Gerings Übersetzung (S. 171) folgendermafsen: Helgi zog aus und hielt sich verkleidet an König Hundings [des Feindes von Helgis Vater] Hof auf, um zu kundschaften; Heming, der Sohn Hundings, war damals zu Hause. Als nun Helgi sich auf den Heimweg begab, traf er einen Hirtenjungen und sprach:

„Melde dem Heming, dafs Helgi es weifs,
wen im Harnisch die Helden bargen;
ein grauer Wolf[1] war als Gast im Hause,
den Hunding der König, für Hamal ansah.“

Die Namen Hamal und Heming hängen mit hamr Hülle, Gestalt zusammen, bezeichnen also beide dasselbe, etwas ähnliches aber auch wie koflmaðr und vielleicht auch wie Wilhelm (vel-). Bei Graurock und Grisagonella tritt nur noch die Farbe hinzu. Helgi, der an Hundings Hofe die Gestalt Hamals annimmt, hätte Anspruch auf einen ähnlichen Namen. Er nennt sich einen grauen Wolf, der als Gast im Hause gewesen sei. Diese Bezeichnung kann man, wie Gering (Anm. 8), damit erklären, dafs Helgi ein Ylfing ist, ein Nachkomme eines Ulf d. h. Wolf. Vielleicht hat sie aber auch mit der Verkleidung zu thun. In manchen Märchen besitzt jenes Tier eine auffallende Verwandelungsfähigkeit. Nicht nur dafs z. B. der

1) er úlf grán — þar er Hamal hugði
inni hǫfðuð, — Hundingr konungr.

weifse Wolf in Leskien u. Br. 23 in Wahrheit ein schöner Junker ist, der nur einen Wolfspelz trug; in Nr. 6 und 7 nimmt der Wolf seinem Freunde, dem Dummbart zu Gefallen die Gestalt eines Pferdes, eines schönen Mädchens, eines kleinen Vogels im Käfig an. Zum Wolf aber läfst sich von unseren Stoffen aus die Brücke schlagen.

Im Eisenhansmärchen wird der Knabe, nachdem ihn sein Vater halbtot geschlagen, von dem Alten nach dem Walde fortgetragen. Fast überall hat er dann einen Teich zu bewachen, dafs nichts hineinfalle. Nachdem er durch Übertretung des Verbots, das Wasser zu berühren, zweimal seines Pflegers Zorn erregt, erhält er durch das Wasser, in dem er unerlaubterweise den Kopf badet oder in das er ganz hineingetaucht wird, goldenes Haar, oder wird er am ganzen Körper vergoldet. Seine Pracht zu verdecken, bekleidet er sich darauf mit einem unscheinbaren Gewande.[1]

Hören wir nun, was im Wolfdietrich A zu Anfang erzählt wird (D H B I S. 81 ff.; dazu W. Grimm, die mythische Bedeutung des Wolfes. Kl. Schr. 4. S. 406)! Dort schenkt während König Hugdieterichs von Konstantinopel Abwesenheit die Gemahlin desselben einem Knaben das Leben. Sie wie ihr Mann sind Heiden. Auf göttlichen Befehl, den sie im Traume erhalten, trägt sie aber das Kind am fünften Tage nach der Geburt zu einem Einsiedler, der es tauft:

26, 4 si sach daz harte ungerne, daz erz in daz wazzer stiez.
Dô sach si ob dem wâge schînen kerzen lieht.
die ez im hulfen toufen, der ensach si leider niht.
daz kindel er in sîden vil schône dâ bewant
und gap ez sîner muoter wider in die hant.

Dies Taufhemd soll sie dem Knaben bis in sein Alter wohl aufbewahren und ihm anlegen, wenn er in Gefahr ginge. Es wird ihm nie zu eng sein, wird aber im Streite sowohl, wie gegen Feuer und Wasser seinen Körper schützen. Durch Gottes Gnade wird er fünfzig Jahre alt werden, und der Einsiedler (!) will ihm jedes Jahr die

1) In Bezug auf dieses differieren unsere Märchen- und Sagenfassungen aufserordentlich. Der Orendel z. B., in dem, wie aufser in den Märchen fast überall, das Bad fehlt, verleiht gerade dem scheinbar geringwertigen Rock, der seinem Träger Spott und Hohn zuzieht, grofse Wunderkraft, und dafs das alt ist und nicht blofs von legendärem Einflufs herrührt, macht die anjevinische Anekdote wahrscheinlich.

Stärke eines Mannes geben. Die Mutter solle sich nicht um ihn sorgen, wenn er auch oft in Todesgefahr komme. Der König ist glücklich, als er bei seiner Heimkehr das schöne Kind vorfindet. Bald aber erregt dasselbe durch seine übernatürliche Stärke allgemeines Entsetzen. Denn mit vierthalb Jahren wirft es schon Hunde, die ihm das Brot aus der Hand reifsen, an die Wand. Bald sind nicht nur viele andere Leute sondern auch der König überzeugt, dafs es vom Teufel abstamme und dem Lande noch sehr schaden werde. Hugdieterich wird darin von dem Verräter Saben bestärkt, der gehört haben will, wie die Königin einst sagte: „und wolte der tiuvel immer bî mir sîn." 'von den selben sachen ist komen daz kindelîn'. Die Mutter stellt das nachher entschieden in Abrede. Aber Grimm nimmt gewifs mit Recht an, dafs jene Angabe in der ursprünglichen Sage Grund gehabt habe. Nachts, als die Königin schläft, wird ihr das Kind geraubt. Der treue Berchtung mufs es forttragen und soll es töten. Sein Gefühl sträubt sich aber dagegen, den Kleinen, der unterwegs im Sonnenscheine harmlos mit den Ringen seines Panzers spielt, umzubringen. Der Knabe soll selbst seinen Tod herbeiführen. Darum trägt er ihn zu einem Brunnen und setzt ihn am Rande desselben nieder. Wenn er nach den mitten auf dem Wasser schwimmenden Rosen greift, wird er hineinfallen und ertrinken, wenn nämlich der Teufel sein Vater ist und Gott ihn nicht beschützt. Berchtung verbirgt sich selbst und sein Rofs im Gebüsch, um zu beobachten. Der Knabe spielt unterdessen auf dem Anger. Abends, wie der Mond aufgeht, kommen viele wilde Tiere, besonders Wölfe zum Brunnen. Aber so hungrig sie sind, sie thun ihm nichts. Sie lagern sich die Nacht über um ihn im Kreise. Er läuft unter ihnen herum, und wo sich eines von den Tieren wehrt, schlägt er es nieder. Ihre Augen brennen wie Kerzenlichter; er greift ihnen aber danach, und sie lassen es sich gefallen. Am Morgen laufen die Wölfe davon. Berchtung kommt aus seinem Versteck. Er hält es für seine Pflicht, das Kind, das unter Gottes Schutze stehen müsse, zu retten und bringt es zu einem Jäger, der es erziehen soll. Weil es aber unter diesen Wölfen sein Leben behalten habe, solle es heifsen 'Wolf her Dietrich'.

Eine dieser Brunnenscene eng verwandte Situation ist zu einem erbaulichen Gleichnis verwandt worden im Wartburgkrieg. Ein Kind schläft da am Damm eines Sees; sein Vater versucht vergebens aus einiger Entfernung es zu wecken und zu warnen vor der Nacht, wo

das Wasser vom Winde über den Damm getrieben werde. Er schleicht sich in seiner Verzweiflung näher heran und giebt dem Kinde einen Rutenschlag. Das hilft aber ebensowenig, als wenn er dann in ein helles Horn bläst und darauf den Schläfer bei seinen Locken faſst und ihm einen Backenstreich giebt. Dann scheint er sich wieder zurückzuziehen; er wirft mit dem Schlägel nach dem Knaben; alles vergebens. Der Damm bricht und der See kommt mit Macht. Wolfram von Eschenbach deutet dies Rätsel Klinsors auf Gott, den Sünder u. s. w. In einem Tageliede spielt Reichenbach (Kolm. 7, 24, vgl. Roethe, AfdA. 16, S. 87 Anm.) darauf an: des tîches tam ouch rêret vast.

Wolfdietrich hat also seinen Namen daher, daſs er als Kind am Teiche nachts einmal Wölfe im Zaume gehalten hat. Recht befriedigen kann das nicht. Es scheint, als müſsten wir zur Ergänzung hinzunehmen, was L. Laistner in seinen „Nebelsagen“ (Stuttgart 1879) im ersten Aufsatz unter dem Titel „Wolf und Fuchs“ zusammengestellt hat.

Unter Anderem behandelt er dort die vielfach bezeugte (vgl. auch Gr. Wört. 4, 1, 340) Volksvorstellung und Redensart „der Fuchs badet sich“ für das Erheben und Lagern des Nebels. Ferner weist er auf die auch von Anderen längst anerkannte Thatsache hin, daſs das Volk in Wetterregeln und Sagen den Nebel als Wolf bezeichnet. Er zeigt die engen Beziehungen zwischen Wolf und Fuchs. In einer von Zingerle (Sagen u. s. w. aus Tirol S. 102) erzählten Sage z. B. steigt der Graf Fuchs, den Laistner als grâwen Fuchs auffaſst, oft als unheimlicher Wolf mit glühroten Augen aus dem Jocher See. Nun liegt es einerseits nahe, die im Wolfdieterich nachts erscheinenden und bei Tage verschwindenden Wölfe als dem Wasser entstiegene Nebelgestalten aufzufassen, andererseits diese Erzählung vom Kinde, das am Teich sitzt, in Verbindung zu setzen mit der unserer Märchen von dem den Brunnen hütenden Knaben. Dann vermissen wir aber im Wolfdieterich das Bad mit der überraschenden Wirkung. Es fehlt jedoch nicht; es ist nur früher erzählt worden. Der Einsiedler ist ursprünglich unzweifelhaft der dämonische Vater des Kindes gewesen. Seine Worte haben auſserordentliche Ähnlichkeit mit denen des Elben, der Hagens Mutter kurz vor der Geburt erscheint (vgl. o. S. 62). Wolfdietrichs Mutter hat zu dieser Zeit auch schon einen Traum; darin ist göttliches Geheiſs für elbisches eingesetzt. Wie nun aber im „Goldener“ (Zingerle 32) und bei Hahn II S. 197 (unten) der

Knabe seinen Pflegern zwar auch ungehorsam ist, jene aber selbst die Vergoldung herbeiführen, und wie ihm entweder der Kessel auf den Kopf geworfen oder er in die Goldpfütze getaucht wird, so wird hier das Kind vom Einsiedler in dem Taufwasser gebadet und erhält von ihm (sc. damit) das Nothemd.

An des Wolsungen oder Wülfing Sigfrid Gewinnung der „Hornhaut“ brauche ich nicht erst zu erinnern. Und Sigfrid, der Besitzer der Tarnkappe, ist wie Helgi ein Sohn Sigmunds, der bekanntlich mit Sinfjötli im Wolfshemd im Walde hauste. Ähnlich den Variationen des Märchens haben wir auch in der Sigfridsage ein Bad in einer Grube (Nib.-L.) resp. Bestreichen mit dem in einem Bächlein rinnenden Drachenblut (Lied v. Hürnen Seyfrid) oder Kochen der Drachenstücke in einem Kessel (Thids. C. 166). Wie der Märchenheld, so steckt auch Sigfrid erst nur den Finger in die Flüssigkeit. Im Seyfridslied wird derselbe davon hörnen; in der Thids. (und ähnlich in Fáfnismol) hat das eine andere Wirkung; durch Benetzung der Zunge mit dem Finger lernt der Jüngling hier Vogelstimmen verstehen.[1] Wilmanns sagt Anz. f. deutsches Alt. 18 S. 92, wo er von der Nibelungensage handelt: „In unserer Überlieferung erscheint der Schatz des Drachen als das Gold, welches im Sande, im Bette der Flüsse und in den Bergen ruht; der Drache ist ein geläufiges Bild für den Flufslauf. . . . Auf der Spur des Drachens reitet Sigurd zu seiner Behausung und findet da unten in der Erde gegraben den Hort, d. h. der Lauf des Flusses führt zur Quelle in die geheime Tiefe der Erde, wo der unerschöpfliche Hort ruht.“ Die Drachentötung könnte danach etwas ähnliches symbolisieren wie das

1) Im Märchen streift der Pfleger dem Knaben das Gold vom Finger ab und wirft es in den Teich zurück. Laistner (ZfdA. 38 S. 120) setzt das vielleicht nicht mit Unrecht in Beziehung dazu, dafs nach Skáldskaparmál C. 17 Thor Aurwandils erfrorene Zehe an den Himmel wirft und daraus das Sternbild entsteht, das nachher Aurwandils Zehe heifst. — Auf das, was hier sonst noch von Aurwandil und was von Horvendil bei Saxo Grammaticus (Holder 85, 35 s. Berger LXXIX f.) erzählt wird, haben wir keinen Grund einzugehen. — Hymiskviđa Str. 27 (s. Beer PBB 13, 28 f.) zeigt, dafs ein in Mythen vorkommender Kessel ein Gebirgskessel oder Gebirgssee sein kann. Das Heizen des Kessels durch den Knaben und das Bewachen des Sees in den Märchen sind also nicht so verschiedene Dinge. So mögen beim Zurückgehen auf den Mythus oft Gegensätze verschwinden.

Bad im See. Beides erregt den Zorn des alten Pflegers. Wir bringen unten noch etwas hierhergehöriges.

Neben der Umschreibung des Nebels durch das Fuchsbad gebraucht man auch Wendungen wie: der Fuchs brant, bäckt, kocht. Für den Fuchs treten da auch andere Tiere ein; vgl. Laistner, Nebelsagen S. 18 und passim. Ein Nebelgewand macht alle „Verwandlungen" seines Trägers begreiflich. Stellen wir uns vor, Walthari in seinem Felsenschlupf wäre mit einem solchen bekleidet und seine Angreifer, die 'Franci nebulones' wären etwa Winde oder etwas ähnliches, wäre es dann noch etwas befremdend, wenn er (s. meine Untersuchungen I S. 41 f.) als Schlange den Geschossen der Feinde ausweicht, als Vogel emporsteigt und die Gestalt eines Hundes und Bären annimmt? Mufsten die Gegner nicht an der Greifbarkeit dieses 'fanni fantasma', dieser 'aëriae figurae' zweifeln? Wir haben (ibid. S. 42 ff.) gezeigt, dafs vor und bei dem Tode Sigfrids der Verfolgte und die Verfolger die Gestalt von Wildschweinen oder Panthern angenommen haben müssen. Orendel, Robert und die Märchenhelden tragen, als sie von den im Hinterhalt versteckten Rittern angefallen werden (und die schwere Speerwunde erhalten), ihr Zaubergewand; von Orendel sagt Schiltwin, der ausgesandt wird, um zu erforschen, ob der Held wild oder zahm ist, er habe die zornwolflichsten Blicke; in Bezug auf Robert wird dreimal das Gleichnis vom Wolf, der in eine Herde einfällt, gebraucht. Damit ist nichts bewiesen. Wichtig dagegen erscheint die Gewohnheit Roberts, nur zu essen, was er den Hunden entrissen hat und mit einem einundzwanzigjährigen Hunde zu schlafen. Man mufs das damit zusammenhalten, dafs in den Märchen der König, erzürnt über die Mesalliance seiner Tochter, das junge Ehepaar im Pferde- und im Hühnerhaus schlafen läfst. Obgleich ich auf grofse Skepsis seitens des Lesers gefafst sein mufs, wage ich die Behauptung, dafs die Prinzessin, die stumm ist wie Robert und wenigstens zeitweise für närrisch gehalten wird wie er, dafs die Königstochter des Märchens, die als die Grindige von ihrem Vater, also geradeso wie ihr Mann, bezeichnet wird (vgl. Cosquin XII), niemand anders ist, als jener einundzwanzigjährige, von Robert zärtlich behandelte Hund. Wer sich mit Märchen einläfst, mufs sich auch märchenhafte Züge gefallen lassen. Und es wird die Zeit kommen, wo man trotz alles Sträubens in euhemeristischen und überhaupt rationalistischen Anschauungen befangener Forscher für die

nicht historische Heldensage und für die Tiersage eine gemeinsame Quelle allgemein annehmen wird. Jetzt denkt man auch den alten Religionen gegenüber noch viel zu anthropomorphistisch. Von Wert ist es uns, dafs Görres eine deutsche Version[1] der Robertsage gekannt hat, nach der Robert „vermogte, in alle Thiergestalten sich zu verwandeln". Im Märchen ist der Held noch vielfach ein Bärenhäuter. Ein gewichtiger Einwand dagegen, dafs man jene Art Roberts, Speise zu sich zu nehmen, in unserem Sinne verwerten dürfe, scheint freilich der zu sein, dafs dieselbe sich als Bufse noch anderwärts findet. Ist das aber wirklich eine Widerlegung? Irgendwoher mufs das Motiv doch stammen; unser Stoff ist aber verbreitet genug; er könnte also recht wohl die Quelle sein. Breul (S. 132) sucht den Ursprung im Orient, in der buddhistischen Legende. Er weist auf die „Kuhheiligen" hin, die dort zu Hause sind und auf die „Hahnenheiligen", die zur Bufse ihre Speise wie Hähne von der Erde aufpicken und es überhaupt diesen Tieren gleich thun. Dergleichen wäre in die christlichen Legenden und von da in den Robert gekommen. Etwas richtiges ist sicher daran. Aber unter dem Einflufs solcher Vorstellungen und Geschichten sind eben nur Eigentümlichkeiten des Helden unserer Sage als Bufse aufgefafst und, mit dem kirchlichen Stempel versehen, erhalten worden. Die Narrheit des Helden findet sich in fast allen Märchen, die Wohnung im Stalle u. s. w. in sehr vielen. Diese Züge boten den Anlafs zur Hereintragung des asketischen Motivs. Ob das Entreifsen der Speise aus Hundemaul noch dem profanen, ob es schon dem kirchlichen Stoff angehört, läfst sich vorläufig nicht feststellen. Vorderhand ist uns im Orient nichts der Bufse Roberts ganz ähnliches nachgewiesen. Im Abendlande findet sie sich (Breul S. 130—134) erstens in der Sage vom König von Sicilien. Viele Litterarhistoriker (Breul 133) halten sie für im Grunde identisch mit der von unserem Robert. Breul will das nicht zugeben. Borinski hält für den Ausgangspunkt der Sage von Robert dem Teufel Erlebnisse des Robert Guiscard. Er geht darin zu weit. Aber Übertragung von Zügen aus derselben auf einen sicilianischen Robert sind wohl begreiflich. Zweitens wird dieselbe Bufse in der französischen Sage von Valentin und Orson, dem ersten dieser beiden Brüder vom Papst für unwissentlichen Vatermord auferlegt. Valentins

1) Die teutschen Volksbücher p. 216.

Bruder hat seinen Namen daher, dafs er als Bär, der nicht sprechen konnte, gefunden worden ist; er heifst auch „Namelos“. Thatsachen, auf die wir unten noch verweisen, zeigen noch aufserdem, dafs diese Sage nicht gut als Zeugnis gegen uns verwandt werden kann. Drittens endlich hat man die Bufse noch nachgewiesen in der Legende von drei Eremiten (Breul S. 130). Breul macht aber darauf aufmerksam, dafs diese Einsiedler den drei im ersten Teil des Grindkopfmärchens Gonzenbach 26 entsprechen.

Mag manches von dem eben Ausgeführten problematisch sein; die Thatsache, dafs der Stoff in seinem Kern nicht historisch, sondern mythologisch ist, kann uns hier genügen. Aber um welches Volkes Mythologie handelt es sich dann? Unsere Märchen sind doch ziemlich über die ganze Erde verbreitet? „Da erscheinen Benfey und Varnhagen: afflant, et omnia dissipantur“ sagt Beer gegen Ende seiner Untersuchungen über den Orendelstoff (P B B 13, 100). Und doch kann er sich nicht entschliefsen, seinen Mythus als entlehnt zu betrachten.

Wenn wir sehen, wie alle diese Stoffe eng miteinander verwachsen sind und tief in unserem Volke und seinen Anschauungen wurzeln, wenn wir, die Konsequenzen von Benfeys Lehre ziehend, schliefslich z. B. auch den germanischsten aller Sagenstoffe, die Sigfridsage preisgeben müssen, so sträubt sich unser Gefühl dagegen. Andererseits gleichen sich die Märchen bis zu nebensächlichen Kleinigkeiten vielfach in einem Grade, dafs an eine Erklärung nur durch Urverwandtschaft nicht gedacht werden kann.

Ohne dafs wir uns in dieser hochwichtigen Angelegenheit, die nie ganz aufgeklärt werden kann, ein entscheidendes Urteil anmafsen wollen, und indem wir betonen, dafs für die einzelnen Fälle die Erklärungen verschiedene sein müssen, möchten wir die zwischen den herrschenden Meinungen vermittelnde Ansicht zum Ausdruck bringen: die Stoffe müssen gröfstenteils im Abendlande schon zu einer Zeit bekannt gewesen sein, wo sie noch lebenskräftig, d. h. noch naturmythisch verstanden wurden, sei es, dafs sie durch die indogermanischen Völker teils fertig, teils im Keime (in der Sprache: Max Müller) aus der Urheimat mitgebracht und verbreitet worden sind, sei es, dafs sie infolge der Gleichheit oder Ähnlichkeit einerseits der Naturerscheinungen in den verschiedensten Ländern, andererseits der menschlichen Gemütsbedürfnisse unabhängig voneinander, polygenetisch entstanden sind, sei es, dafs sie damals schon vom

Osten eingeführt waren. Dazu aber kamen spätere Wanderungen einzelner Fassungen, deren schnelle Aufnahme und uniformierender Einflufs begreiflich ist, wenn allerorts schon Verwandtes angetroffen wurde. In dieser späteren Zeit können die Stoffe schon mehr oder minder erstarrt gewesen sein. Man hatte in diesem Falle keine lebendige Anschauung mehr von den durch die Erzählungen symbolisierten Vorgängen. Die Freiheit im Gebrauch der passenden Symbole hörte darum auf; man hielt sich an die von altersher oder von fernher überlieferten Formen.

Wagen wir es nun nicht, den Mythus zu rekonstruieren, der den Kern unseres Stoffes bildet, so sei es doch erlaubt anzudeuten, wie allein schon die Erkenntnis, dafs überhaupt ein solcher zu Grunde liege, die Beseitigung von Aporieen erleichtern kann. Altes und sogar für veraltet Gehaltenes wieder vorzubringen, können und wollen wir dabei nicht vermeiden. — Zeigen die Sagenfiguren ursprünglich in ihren Äufserungen noch ganz das Unberechenbare, noch bald ein freundliches, bald ein feindliches Wesen, wie die Naturgewalten, die durch sie repräsentiert werden, so hat die spätere Zeit die nicht leichte Aufgabe, sie zu verständlichen Charakteren umzuarbeiten. Psychologisch hat sie es zu motivieren, warum die eine Person gegen die andere nicht so handelt, wie wir es von ihr erwarten müfsten. Sie hat eine Umstimmung zu begründen, sozusagen eine Umbiegung des Charakters zu erklären, wo die betreffende Person nur eine andere Seite ihres mythischen Wesens hervorkehrte. Spuren der Widersprüche bleiben aber häufig genug, und daher kommt es, dafs die älteste Poesie oft an die modernste naturalistische erinnert. Natürlich wechselt diese Motivierung nach Ort und Zeit. Und wir dürfen uns nicht wundern, wenn z. B. eine schwere, vielleicht tödliche Verwundung einmal als Folge von blofser Unachtsamkeit hingestellt, das andere Mal mit dem Hafs, der Furcht, Eifersucht u. s. w. eines Anderen erklärt wird.

Eine andere Schwierigkeit, von der man wenigstens ahnen kann, dafs sie mythologisch zu lösen ist, besteht darin, dafs die eine Fassung des Stoffes ein kleineres Personal hat, als die andere. Der „Hinkelhirt“ (Wolf S. 369) z. B. kommt in seinem Hauptteil mit fünf Figuren aus. Man kann hier von märchenhafter Vereinfachung leichter sprechen, als sich vorstellen, wie sie vor sich geht. In solchen Fällen kann man zu Erklärungen, wie etwa der folgenden,

seine Zuflucht nehmen. Fingieren wir, die Heldin einer Sage wäre die Sonnengöttin, so könnte sie in den verschiedenen Jahreszeiten als des Helden, der etwa der Frühling wäre, Mutter aufgefafst werden, aber auch als seine mild und treu helfende Gattin, endlich als ein mit heifser Glut liebendes und mordendes Weib. Ein Mythus einfachster Gestalt würde, menschlich aufgefafst, da alle Personen verwandt wären, Blutschande in allen Kombinationen aufweisen. Der sie nach ethischen Prinzipien bearbeitende Dichter würde sich nur mit allerlei Weglassungen helfen können. Aber es kommt ihm ein im Sagenleben wichtiges Faktum zu Hilfe. Wir sehen mehrere Sagengestalten sich in die Rolle der einen teilen. „Kriemhilde im Sommer ist Brünhilde im Winter" sagt Wilhelm Müller (vgl. H. Fischer, Die Forschungen u. s. w. S. 125). Können wir uns bei unserer Materie solche Auffassungsweise zu nutze machen? Eine walkürenhafte Bride im deutschen Gedicht steht einer sanften Prinzessin im Robert entgegen. Orendel legt auf dem Lager das blofse Schwert zwischen sich und die Königin. Ist unsere Auffassung von dem einundzwanzigjährigen Hund richtig, so haben wir dagegen im Robert, ähnlich wie im Märchen, das Ehepaar im Hundehaus. Die Analogie zu Brunhild[1] und zu der den Knecht Gunthers heiratenden Grimhild ist dann noch etwas deutlicher. Man könnte vermuten, die Urmärchen hätten zwei Frauengestalten gekannt, und in der weiteren Entwicklung sei hier die eine, dort die andere weggelassen und so der Held von kompromittierenden Situationen und Beziehungen entlastet worden. Das ist an sich gar nicht undenkbar; denn das Unterdrücken oder Hervorheben von Motiven ist eines der leichtesten Mittel bei Bearbeitungen mit irgend einer Tendenz. Aber einerseits haben wir keine Fassung mit zwei Frauen, andererseits — und darin liegt der Kernpunkt des Problems — haben Bride und die Prinzessin doch wieder gemeinsame Züge, wie das Gebet am heiligen Grab oder Brunnen, und was damit zusammenhängt, so dafs

1) Bride, die auf der Zinne steht, verhält sich wie im Märchen die Jungfrau auf dem Stein oder auf dem hohen Berg zu ihren Werbern. — Fr. Vogt, ZfdPh. XXII 474 sagt: „Dieser Zug der Jungfräulichkeit gehörte, so gut wie Brides Streitbarkeit, der alten Sage an, die auch dadurch wieder, ebenso wie weiterhin durch das keusche Beilager mit dem trennenden Schwert, durch die Knechtschaft des Helden, die Veränderung seiner Gestalt an Züge der Sigfrid-Brünhildensage erinnert."

wir beide für identisch halten müssen. Klar zu sehen und zu verstehen vermögen wir hier nicht, nur dunkel ahnen können wir, dafs bei einem Hinabsteigen zum mythischen Urgrund der Sage solche Fragen sich beantworten lassen möchten, die unlösbar erscheinen, wenn man die Verhältnisse als rein menschliche, nur mit etwas märchenhaftem Aufputz versehene auffafst.

Bemerkt sei noch, dafs wie neben Grimhild der königliche bevormundende Bruder Gunther, so neben der Prinzessin im Robert ein Vater steht und dafs um Bride der verhafste Merzian wirbt, wie um Brunhild eben jener Gunther. Gunther und Merzian haben noch das Gemeinsame, dafs sie einen anderen für sich gefährliche Thaten verrichten lassen. Man mufs sich dabei erinnern, dafs wir Merzian mit Grimaldus identifizieren konnten; wir gewinnen dadurch das Analogon des Gestaltentausches deutlicher. Merzian wiederum verweist heftig der Prinzessin ihr Entgegenkommen gegen den unscheinbaren Fremden, wie der Kaiser im Robert; er aus Eifersucht, dieser in väterlichem Zorn. Es hat wohl seinen tiefen Grund, dafs im Orendel der Vater der Heldin fehlt, im Robert dagegen ein Bruder des Seneschalls. Zwei Hauptpersonen scheinen in diesen beiden Gedichten nach verschiedenen Seiten ihres Wesens und ihrer Beziehungen zu einander aufgefafst zu sein. —

Fingieren wir ferner, eine Person einer Sage wäre eine Windgottheit, sei es, dafs sie nichts als das, sei es, dafs der Wind nur eine Art ihrer Manifestationen wäre. Dieser Windgott ist bald rauh, bald freundlich, je nach der Jahreszeit, in der er auftritt oder nach der Gegend, aus der er kommt. Andererseits aber kann man auch mehrere Winde unterscheiden, von verschiedener Natur, die sogar zeitweise miteinander im Kampfe liegen. So haben wir denn statt einer Person etwa vier Brüder. Sie sind jedoch, anders betrachtet, wieder miteinander identisch, gelegentlich vielleicht nur zwei von ihnen, wenn es z. B. gilt, einen Nordost zu symbolisieren oder wenn ein Wind einmal die gröfsere Kraft des anderen zeigt. Unter der Voraussetzung, dafs es sich eigentlich um solche oder ähnliche Gröfsen handelt, liefse es sich verstehen, dafs in der einen Darstellung der Sage eine einzige Person die Rollen von zwei oder mehreren der anderen übernimmt.

Manches wäre schliefslich auch dadurch zu erklären, dafs man in späterer Zeit oft nicht gewufst hätte, ob mit dem neuen Namen

eine neue oder eine alte Sagenperson gemeint war (wie heute zuweilen die Gelehrten; ich erinnere z. B. an den zweiten Merseburger Zauberspruch).

Im Laufe der Jahrhunderte haben die Mythen rein menschliche Züge angenommen, so dafs die Völker sie nicht nur von den Stammvätern ihrer Fürsten, sondern auch von diesen selbst und ihren Angehörigen erzählen konnten. Die Sagen versteinerten dabei. Die Wissenschaft wird sich nun die wechselnden Formen damit erklären müssen, dafs die Erstarrung die bewegliche Materie hier in einem anderen Zustand als dort betroffen hat. Wir suchen daher nur, jedem für uns in Betracht kommenden Stoff im Rahmen seinen Platz anzuweisen und den einen durch den anderen zu ergänzen. Wir wundern uns aber nicht, wenn sie gelegentlich einander zu widersprechen scheinen. —

Die Frage, wann die Märchenstoffe in der Dichtung jedesmal die Verbindung mit historischen Ereignissen eingegangen sind, ob unmittelbar nach denselben oder später aus verklärender Erinnerung, lassen wir beiseite. Wir gehen auch darauf nicht ein, ob die Märchen in alter Zeit in Prosa wie heute oder in gebundener Rede überliefert wurden. Wir möchten eher das Letztere annehmen, weil die poetische Darstellung mit ihren typischen Wendungen bequem war und das Gedächtnis unterstützte. Nur wenige Worte über das Verhältnis der beiden amalgamierten Bestandteile zu einander! Es ist selbstverständlich überall verschieden. Ziemlich selten kommt es vor, dafs ein Märchen-Ganzes auf der einen Seite steht. Dieses hat dann die herrschende Stellung im Gedicht. Das andere Element verschwindet fast, beschränkt sich oft auf ein paar Namen und besteht zuweilen, wie im Robert, allein in einem schwachen historischen, ja eigentlich nur kulturhistorischen Kolorit. Der alte Stoff ist ein wenig modernisiert. Ungleich häufiger können wir beobachten, wie vereinzelte alte poetische Motive willkürlich in die bunt zusammengesetzten, phantastischen und pseudohistorischen Epen verflochten werden. Das ist eine den Romanisten geläufige Thatsache. Das Vorhandensein solcher fliegenden Motive mufs man sich aber meist begnügen zu konstatieren, ohne dafs sie eine weitere Ausbeutung gestatten. Die Aufmerksamkeit auch auf Fälle ähnlich der ersterwähnten Art zu lenken und davor zu warnen, dafs man nicht allzuviel aus der Geschichte erklären wolle, ist ein Hauptzweck dieser Arbeit. In den jetzt überall

auftauchenden Untersuchungen über die „éléments historiques“ dieses oder jenes Gedichts macht man sich häufig dieses Fehlers schuldig. Das Verfahren ist in der Regel das, dafs man alle Fürsten und Grafen, die den Namen des Helden geführt haben, auftreibt und aus ihrem Leben das Brauchbare zusammensucht. Bei Ableitungen der Sage aus der sogenannten Geschichte dreht man sich jedoch bekanntlich leicht im Kreise. Denn die Gestalten und Verhältnisse der alten Poesien gaben früheren Geschlechtern die „Anschauungsformen a priori“ gegenüber den historischen Charakteren und Geschehnissen. Jeder Historiker müfste bei der Kritik mittelalterlicher Quellen mit der Kenntnis der Sagentypen bewaffnet sein.

Nachlese.

I. Der erste Teil vom Moniage Guillaume.

Swie dicke ein wolf gemünchet wirt
diu schaf er drumbe nicht verbirt

sagt der Freidank 138, 19 f. Wenn in dem ersten, die Klostererlebnisse Wilhelms behandelnden Teile des Moniage aufser den kirchlichen Überlieferungen noch ein alter volkstümlicher Stoff verarbeitet worden ist, dann ist der Ton desselben in dem zwar weniger derben, aber auch weniger gekünstelten Moniage I sicher besser erhalten worden. Beweist das auch, dafs Moniage II später verfafst und nur eine Überarbeitung davon ist? Gewifs nicht; man kann sich sehr gut denken, dafs der Mann, der zuerst auf den Gedanken kam, die Weltentsagung des alten Helden unter Zuhilfenahme dem Volke geläufiger Poesie zu verherrlichen, ein etwas weitschweifiges Gedicht mit tiefen Grundgedanken schrieb, wie es das Moniage II ist, das Becker S. 156—169 trefflich charakterisiert. Einem Anderen, der den Geschmack des Publikums besser zu kennen glaubte, hätten dann bei einer nochmaligen Bearbeitung des Themas dieselben Materialien zur Verfügung gestanden, und er hätte das Moniage I verfafst, das keine Zeile mit Moniage II gemeinsam hat. Mindestens noch eine dritte selbständige

Redaktion wird durch die Karlamagnus-Saga erwiesen. Ob die Fassung des Türheimers, wie Becker meint (S. 86), nur eine Bearbeitung von Moniage I ist, läfst sich nicht feststellen, weil wir vom französischen Gedicht nur den ersten Teil haben. Wegen der Abweichungen in diesem möchten wir es aber doch schon bezweifeln. Wo sich vereinzelte sicher echte Züge finden, die die scheinbare Vorlage nicht hat, braucht man im allgemeinen freilich nicht eine besondere Fassung als Quelle vorauszusetzen. Da genügt oft zur Erklärung der Umstand, dafs der spätere Dichter oder Schreiber mit den benutzten Stoffen von Kindheit auf vertraut ist.

Aufserordentlich nachteilig ist unseres Erachtens die Sucht nach der Aufstellung von Stammbäumen, wo man Baumgruppen, wohl gar Wälder haben kann. Dem Stammbaum zuliebe wird das Wertvollste durch allerlei Interpretations- und Disputationskunststückchen beseitigt. Was wissen wir denn von der einst wirklich vorhandenen Poesie? Was von allen Zwischengliedern? Am Beispiele der Gudrun sollte man sich doch immer gegenwärtig halten, wie leicht die wichtigsten Denkmale verloren gehen konnten, durch welchen Zufall sie oft erhalten sind. Manche Philologen handeln wie etwa Einer, der in hundert Jahren von allen Zeitungen des heutigen Datums nur von zweien je ein Exemplar hätte, in beiden einen ähnlichen Artikel fände und sich nun marterte, welche dieser zwei von der anderen entlehnt hätte.

Können denn nun wohl Klostergeschichten aus alter Sage kommen? — In der Thidrekssaga C. 164—167 wird folgendes erzählt. Zu Mimir, dem Schmied, kam einst, als er im Walde Kohlen brannte, ein Knabe gelaufen; er war bildschön, konnte aber nicht sprechen und war nackt. Als Mimir ihn aufs Knie nahm und ihm ein Kleid anlegte, kam eine Hindin und leckte das Kind; sie hatte es augenscheinlich gesäugt. Mimir aber behielt es bei sich und nannte es Sigurd (Sigfröd). Mit neun Jahren war der Knabe so grofs und stark, und schlug und neckte Mimirs Gesellen so, dafs es nicht mehr mit ihm auszuhalten war. Der stärkste von Mimirs Gesellen war Eckihard. Als dieser einst Sigurd mit seiner Zange an das Ohr schlug, griff jener ihm mit der linken Hand ins Haar, dafs er zu Boden stürzte. Als ihm darauf die anderen Schmiedegesellen helfen wollten, zog ihn der junge Recke an den Haaren hinaus vor die Thür und bis zu Mimir. Dieser verwies solch böses Benehmen seinem Pflegesohn streng, drohte, ihn zu schlagen und führte ihn zum Ambos.

Durch Sigurds berühmten fürchterlichen Schlag wurde ihm jedoch die Lust verleidet, ihn fürder zum Handwerk zu gebrauchen. Der aber ging hin und setzte sich in die Stube zu seinem Pflegevater, und man wufste nicht, ob es ihn gut oder übel dünke. Mimir aber beschlofs, den Knaben, von dem er für sich grofses Unheil fürchtete, umzubringen. Nachdem er daher seinen Bruder Regin, der als schrecklicher Wurm im Walde hauste, instruiert, fragte er Sigurd, ob er ihm Kohlen im Walde brennen wollte. Dieser war gern dazu bereit, wenn sein Pflegevater ferner so gut gegen ihn sein wolle, wie bisher, wurde von diesem mit Wein und Speise auf neun (A: sechs) Tage und mit einer Holzaxt ausgerüstet und begab sich in den Wald. Dort hieb er mächtige Bäume um und machte ein grofses Feuer. Dann setzte er sich zum Frühstück und verzehrte und trank seine Vorräte auf einmal. Darauf fühlte er sich jedem Manne gewachsen. Als er dies kaum zu sich gesagt hatte, kam der grofse Lindwurm. Mit dem gröfsten der im Feuer brennenden Bäume schlug ihm aber Sigurd so lange auf den Kopf, bis er tot war. Da er müde geworden und es zur Heimkehr zu spät geworden war, da er aber andererseits keine Speise mehr hatte, kochte er in seinem Kessel grofse Stücke von dem Wurme. Wir erwähnten schon, dafs er beim Prüfen, ob sie gar gekocht wären, sich die Finger verbrannte. Dadurch, dafs er sie in den Mund steckte und Brühe auf die Zunge brachte, lernte er die Sprache der Vögel verstehen und hörte von diesen, dafs Mimir ein Verräter sei und er denselben töten müsse, wenn er sich nicht seiner Bruderrache aussetzen wolle. Nachdem er sich durch Bestreichung mit dem Blut eine Hornhaut verschafft, kehrte er mit dem Haupte des Wurms in der Hand heim. Eckihard, der draufsen war, sah ihn von weitem, lief schnell zu Mimir und meldete ihm, Sigurd kehre heim und müsse den Wurm erschlagen haben. Die zwölf Gesellen flüchteten sich darauf in den Wald und verbargen sich. Mimir allein ging ihm entgegen und hiefs ihn willkommen. Er bekam unfreundliche Gegenrede; er solle, erwiderte jener, das Haupt abnagen wie ein Hund. Der Alte suchte ihn darauf zu begütigen, indem er ihm Helm, Schild, Brünne, den Hengst Grani und das Schwert Gram zu geben versprach. Sigurd ging darauf ein. Als er aber gerüstet war, schlug er Mimir den Kopf ab. Darauf ging er zu Brynhilds Burg. —

Dafs Sigurd die Gesellen Mimirs schlecht behandelt habe, erzählt die Saga auch C. 57; Gerüchte davon veranlassen dort den Riesen

Wade, seinen Sohn Welent, der bei Mimir in der Lehre ist, heimzuholen. Im Seyfriedsliede hören wir, dafs Sigfrid, der hier schon erwachsen und im Besitze der Stärke von vierundzwanzig Mann zu dem Schmiede gekommen ist, den Meister und seinen Knecht geschlagen und hin und her getrieben habe. Er wird darum von dem Schmied zu einem Köhler geschickt, damit er Kohlen hole. Dieser wohnt aber hinter einer Linde, unter der alle Tage ein Drache liegt. Seyfrid erlegt denselben und geht dann durch den Wald weiter zu dem Köhler. Unterwegs in einer Wildnis im Thal findet er viele Drachen, Lindwürme, Kröten und Ottern. Er reifst darauf Bäume aus und wirft sie auf die Tiere. Dann läuft er zum Köhler, holt sich Feuer und läfst die Würme verbrennen. In ihrem erweichten und wie ein Bächlein daherrinnenden Horn badet er sich, nachdem er bemerkt, dafs sein hineingetauchter Finger hörnen geworden. Dann zieht er an König Gybichs Hof und dient ihm seine Tochter ab.

Auf die mannigfach abweichenden anderen Darstellungen brauchen wir nicht einzugehen. Hervorgehoben sei nur, dafs in den nordischen Erzählungen Sigurd nicht unvorbereitet von dem Wurm überfallen wird, vielmehr von seinem Pfleger ausgeschickt ist, diesen zu töten.

Was erzählt nun Moniage I? Wilhelm, der Mönch werden will, trifft vor der Thür des Klosters den Abt, grüfst ihn höflich und teilt ihm seine Absicht mit. Jener erkennt ihn und ist bereit, ihn aufzunehmen. Er fragt ihn, ob er lesen könne. Ohne Buch könne er es, giebt der Ritter scherzend zur Antwort. Man kleidet darauf den riesengrofsen Novizen ein und er erregt in seinem viel zu kurzen Rock das Gelächter der Mönche. Der Abt bittet ihn, dieselben gut zu behandeln, dann würden sie ihn als Herrn anerkennen. Wilhelm warnt sie, ihn zu reizen. Der edelste unter ihnen würde sonst seinen Eintritt ins Kloster zu bereuen haben. Nur zu bald aber erregt er ihren Hafs, nicht nur, weil er allzu eifrig betet, sondern auch, weil er für die Verhältnisse des Klosters zu stark ifst und trinkt, und weil er sie bei jeder Gelegenheit arg mifshandelt. Als sie einmal einander ihre Not klagen, kommt der Abt dazu und läfst sich erzählen. Bald aber nähert sich auch der Küchenmeister. Er kann nicht auf den Füfsen stehen, so hat Wilhelm ihn geschlagen. Den Tag zuvor hat jener ihn vor einen Pfeiler geworfen. Keiner der Anderen wagte ihm beizustehen. Der Abt beschliefst darauf, sich

Wilhelms zu entledigen. Er will ihn zum Einkauf von Fischen nach der Stadt schicken. Unterwegs werden ihn die Räuber im Walde anfallen und töten. Man holt Wilhelm. Er ist zornig und rät den Mönchen wiederum, ihn nicht zu reizen. Auf die Frage des Abts erklärt er sich aber bereit, den Auftrag zu erfüllen, obgleich er sich bisher weder mit Kaufen noch mit Verkaufen abgegeben hat. Der Abt verschweigt ihm die Gefahr nicht, verbietet ihm aber sich zu wehren. Wilhelm ist über dieses Verbot aufser sich, erlangt aber im Laufe des Gesprächs nur, dafs er sich zwar alle anderen Kleidungsstücke, nicht aber die Hosen rauben zu lassen brauche. Wollen ihm die Räuber auch diese nehmen, dann darf er sich, aber nur mit Fleisch und Bein, verteidigen. Er läfst sich darauf vom Goldschmied einen kostbaren Hosengurt anfertigen. Wilhelm kommt mit seinem Diener und zwei Pferden unbehelligt in die Stadt am Meere. Er kauft dort Fische und streut dabei das Geld mit beiden Händen aus zum grofsen Vergnügen der Leute. Abends läfst er sich's dann bei den Fischen und vielem Wein gut sein. Beim Heimritte am nächsten Morgen heifst er den Diener ein Lied anstimmen. Dieser singt von Thaten Wilhelms, dem thatenlustigen, alten Recken, aber nicht laut genug. Endlich werden die Räuber aufmerksam, steigen trotz des Abredens des Einen zu Pferde und kommen heran. Zuerst binden sie den Diener und legen ihn in einen Graben. Dann machen sie sich an den Herrn. Nachdem sie ihm das Pferd und seine Kleidungsstücke bis auf die Hose und den Gurt geraubt, thun sie ihm noch den Gefallen, auch dieses Letzte nehmen zu wollen. Jetzt darf er dreinschlagen und er tötet gleich sechs Räuber und ihren Hauptmann mit der Faust. Gegen die sechs übrigen wehrt er sich mit dem Schenkel, den er seinem Pferde ausgerissen. Nachdem der Kampf mit dem Tode der Feinde geendet, holt er den Diener aus dem Graben. Dem Pferde wächst auf sein Gebet der Schenkel wieder an. Dann zieht er mit den erbeuteten Rossen nach dem Kloster. Drei an der Thür stehende Mönche sehen ihn von ferne und erstatten dem Abt sofort Meldung. Man schliefst das Thor. Wilhelm wird wütend, nimmt einen grofsen Balken, an dem vier Bauern zu schleppen gehabt hätten und schlägt damit die Pforte ein und den Pförtner dahinter und zwei Mönche tot. Die übrigen nehmen ihre Kutten in die Höhe und fliehen in die Zellen. Wilhelm läuft mit Wutgeschrei hinter ihnen her, holt zehn ein und prügelt sie tüchtig. Einen

schwenkt er dreimal in der Luft und wirft ihn gegen einen Pfeiler, dafs ihm die Augen herausspringen. Der Abt bekommt einen Fufstritt, dafs er in Ohnmacht fällt. Anderen läuft der Rasende in die Küche nach, um sie bei den Haaren zu nehmen und mit den Köpfen zusammenzustofsen. Endlich flehen die Mönche und der aus seiner Ohnmacht erwachte Abt um Gnade. Wilhelm will ihnen die Fische und die Pferde noch dazu geben, wenn sie ihm verzeihen. Er erzählt dann, man tafelt, die Toten sind vergessen. In der Nacht befiehlt ein Engel Wilhelm, mit allen seinen Waffen in die Einöde bei Montpellier zur Hütte und Kapelle eines von Sarazenen ermordeten Eremiten zu ziehen und dort zu bleiben. Am Morgen sattelt er sein Pferd und thut, wie ihm geheifsen. Der Abt giebt ihm noch zwanzig Livre und wünscht, dafs er nicht wiederkehre. Wilhelm aber stellt die verfallene Wohnung des Einsiedlers wieder her und macht seinem Pferde ein Kummet von Hirschfell. Das Haus auf Bergeshöhe, von Bäumen und Kräutern umgeben, ist heute noch zu sehen. Dann folgt die Ysoré-Episode. Unter mancherlei anderen Abweichungen hat Moniage II auch die folgenden. Wilhelm wird, als er zuerst zum Kloster kommt, seiner riesigen Gestalt wegen vom Pförtner für den Teufel, von den Mönchen darauf in der Kirche, in die er gedrungen ist, für den Antichrist gehalten. Alles flieht. Nachdem Wilhelm erst schrecklich gedroht, rührt er jetzt den Abt durch Demut und wird, ohne erkannt zu sein, ins Kloster aufgenommen. Seine Unmäfsigkeit im Essen und Trinken wird noch drastischer geschildert. Dieselbe ist hier, und nicht die nur nebenher erzählte Mifshandlung des Kellermeisters, der Grund, dafs man ihn zum Fischkauf schickt. Am Meere wird er von den Fischern an der Kutte gezupft und geneckt, läfst es sich aber ruhig gefallen. Für seine gute Bezahlung wollen sie, wenn er wieder komme, sogar Sonntags für ihn fischen. Moniage II weifs ferner, dafs ein Freibürger Namens Gautier ihn erkannt und prächtig bewirtet habe. Das erinnert an Guimar. Beim Kampfe mit den dreizehn Räubern, deren Führer hier mit Namen bezeichnet und zwar Guntram (Goudrans) genannt ist, bedient sich Wilhelm nicht nur der Faust und des Vorderbugs seines Maultiers, sondern dazwischen auch einer schweren Keule. Die übrigen Abweichungen dürfen wir hier unerwähnt lassen. Es wird niemand leugnen, dafs die Parallele aus der Sigfridsage die Benutzung eines alten nicht legendären Stoffs im ersten Teile des Moniage beweist.

Was den Vorderbug eines Tieres als Waffe betrifft, so hat man nicht nur an die Eselskinnlade, die Simson benutzt, zu denken, sondern auch an das Eberbrustbein, mit dem Waltharius Thids. 244 dem heranschleichenden Hagen vom nächtlichen Mahle am Feuer aus ein Auge auswirft, nachdem er am Tage die elf anderen Verfolger getötet hat. Hier sind diese von Susa aus nachgeritten. Im lateinischen Gedichte kommen statt ihrer die zwölf burgundischen Räuber unter Gunther gegen Hagens Rat; sie haben auf ihrer Tafel einen der fremden Fische gesehen, die Walther und Hildegund mit der eigens dazu von Susa mitgenommenen Angel unterwegs gefangen haben.[1] Dafs Seghelijn von seinem Pflegevater nicht nach Fischen, sondern mit Fischen, obgleich sein Stolz sich dagegen aufbäumt, in seiner geringen Kleidung nach der Stadt geschickt und dort von vier Köchen gehänselt wird, hat wohl nichts mit diesen Dingen zu thun.

Der Türheimer erzählt die Tötung der Räuber mit dem Eselsbug erst gegen Ende seines Gedichts in anderem Zusammenhang. An der Stelle, wo wir sie sonst finden, erzählt er die Bestrafung von neun Holzdieben durch den Markgrafen. Er erschlägt sie teils mit der Faust, teils mit einem Aste, den er liegen sieht (s. Becker S. 82 Anm.). — Nach der Karlamagnus-Saga herrscht Mangel an Lebensmitteln im Kloster, und Wilhelm erklärt sich von selbst bereit, trotz der Gefahr solche zu holen. Da er aber bei seiner Heimkehr — auf dem Rückweg hat er, um die Räuber zu treffen, den gefährlichen kurzen Weg eingeschlagen — auch die Pforte verschlossen findet, die Mönche sich vor ihm ebenfalls verstecken und er sie züchtigt, vermifst Becker S. 76 mit Recht die Angabe, dafs die Sendung eine verräterische ist. Vielleicht hat der Verfasser der französischen Quelle eine Situation im Sinne gehabt, in der die Mönche von den Verhältnissen in Gegenwart Wilhelms sprachen, wie die Burgunderfürsten im Nibelungenlied in derjenigen Sigfrids von der Kriegserklärung raunten (B. Str. 882 f.), in der Voraussicht nämlich, dafs der Held in seiner ritterlichen Weise das Wagestück allein übernehmen würde.

1) Ähnlich werden im Volksbuch vom gehörnten Sigfrid (Br. Neudr. 81/82 S. 86) der Held und Florigunde, als sie mit dem Schatze vom Drachensteine kommen, von 13 Mördern angefallen. Nachdem Sigfrid ihnen ihr Vorhaben mit strengen Worten verwiesen, tötet er sechs, die ihn umringen, nachher auch die übrigen, die die Geliebte umgeben haben, bis auf einen.

Zwei in rein mönchischem Geist geschriebene Chroniken aus dem elften Jahrhundert, die dieselbe Episode von anderen Helden erzählen und von dem Verrat gar nichts wissen, können hier nicht mafsgebend sein. In der Novaleser Chronik (M G h. SS VII 93 ff. s. Becker S. 105 f.) ist ein Wagenzug des Klosters Novalese, in dem sich der berühmte Waltharius als Mönch befindet, von Leuten des Königs Desiderius angehalten worden. Waltharius, der zu Unterhandlungen rät, wird vom Abt selbst mit der Führung derselben betraut. Da er seine Reizbarkeit kennt, fragt er wie Wilhelm, einzeln durch, welche Kleidungsstücke er sich nehmen lassen müsse, ehe er sich zur Wehr setzen dürfe. Alles sollen jene, antwortet ihm der Abt, ungestraft nehmen dürfen, aufser den Beinkleidern, den femoralia. Es kommt denn auch glücklich so weit, dafs Walther erst mit einem Steigbügel, dann mit den Waffen eines Erschlagenen, endlich mit dem Vorderbug, den er einem in der Nähe weidenden Kalbe ausgerissen, die Gegner teils töten, teils in die Flucht schlagen kann. Im Kloster wird ihm das streng verwiesen, und unterwirft er sich reuig der Bufse. — In der Chronik von Monte Casino (M G h. SS VII 584; Becker S. 105) wird erzählt, Karlmann, der Bruder Pippins, habe, damit er seine Demut erweise, die Schafe zu hüten gehabt. Als er dieselben gegen Räuber habe schützen wollen, seien ihm die Kleider von ihnen genommen worden. Er habe das auch ruhig geduldet. Nur die femoralia habe er ihnen wieder entrissen. Das Schelten des Abts und die auferlegte Bufse habe er dann ruhig hingenommen.

Ziehen wir den Schlufs, so können wir sagen: die Demutsprobe Räubern gegenüber, die bestanden werden mufs, bis oder selbst wenn die femoralia geraubt werden, war ein beliebter Klosterscherz. Wir finden ihn für sich allein erzählt in der Chronik von Monte Casino. Im Moniage dagegen ist er mit einer Sage verwoben, die in den Erlebnissen Sigurds bei Mimir ihr nächstes Analogon hat. Dafs Wilhelm in Moniage II, nachdem er die Kirchenthür gesprengt, vor dem Kreuz in Demut niedersinkt und nun erst über die Mönche herfällt, woran schon C. Hofmann (S. 612) Anstofs genommen hat, und dafs der Rasende dann plötzlich bereut, kann eine Spur der Verbindung heterogener Bestandteile sein.

In der Episode der Novaleser Chronik handelt es sich um die gleiche Verschmelzung. Dafs es sich hier nicht um den Mönchsscherz allein handelt, kann vielleicht schon der Gebrauch des Kalbs-

bugs als Waffe zeigen. Vor allem aber haben wir hier die Pferdeprobe. Walther fragt, ob man im Kloster ein gutes Pferd habe. Man bejaht es und bringt ihm einige: 'Quibus visis ascendit mox cum calcaribus causa probationis supra singulorum dorsa; cumque promovisset primos et secundos et sibi displicuissent, renuit eos extemplo narrans illorum vitia'. Darauf erkundigt er sich nach dem Rofs, das er selbst mit ins Kloster gebracht. Man sagt ihm, es lebe noch, sei aber schon recht alt und werde zum Getreidetragen verwandt. Walther läfst es trotzdem holen, wie es auch beschaffen sei. 'Cui cum adductus esset et ascendisset super eum ac promovisset, Iste, inquit, adhuc bene de meo tenet nutrimentum, quod in annis iuvenilibus meis illum docere studui'.

Entsprechendes erzählt C. Hofmann S. 621 nach dem Moniage II folgendermafsen: „Inzwischen zieht der alte Held dem König zu Hilfe. Da er Rofs und Rüstung im Kloster gelassen hatte, mufs er erst dorthin reisen, um sie zu holen. Der Abt giebt sie ihm gerne; sein Streitrofs aber hatte lange Zeit zum Steinführen gedient und war alt und elend geworden. Beim Anblick seines Herrn wiehert und stampft es und hat einen grofsen Jubel. Seit der Graf fortgezogen war, hatte es kein einziges Mal gewiehert, noch den Kopf empor gerichtet."

Das Moniage bietet das Motiv also vor dem Ysorékampf und nicht, wie die Novaleser Chronik, vor dem Handel mit den Räubern. In der Karlamagnus-Saga fragt Wilhelm den Grimaldus, ob er gute Pferde habe, und als jener es bejaht, heifst er ihn, eines davon einen halben Monat mit Korn gut zu füttern. Als das geschehen ist, stöfst er den Hengst vor den Fufs. Als derselbe sich nicht rührt, ist er befriedigt. Merzians kohlschwarzer Hengst, den acht Männer halten müssen und der am Tag zuvor drei Knechte tot gebissen hat, und auch nach dem Graurock beifsen will, bekommt von diesem einen Schlag zwischen die Ohren, dafs er still steht und vor Furcht zittert, als wenn er vierzehn Tage in hartem Kampfessturme gewesen wäre.[1] In einer ähnlichen Form wie in der Walther- und Moniage-

1) Zu diesem Beispiele ist noch ein Analogon aus einem sonst ferner stehenden litauischen Märchen (Leskien S. 530) nachzutragen. Dort bringt der Held ein aus dem Meere hinter seinem Rofs herstürmendes Pferd durch einen starken Schlag zum Stehenbleiben, worauf er es besteigen kann.

Episode findet sich das Motiv auch in der Chevalerie Ogier.[1] Dort wird dem zur Bekämpfung Brehiers befreiten Ogier, nachdem ihn kein anderes Pferd hat tragen können, sein eigenes gebracht. Es ist zwar abgemagert und enthaart und hat Steine ziehen müssen, vermag aber nicht nur den Schlag Ogiers auszuhalten, sondern bäumt das Rückgrat noch unter demselben und erkennt an der Stimme unter fröhlichem Gewieher und Scharren seinen Herrn. Ziemlich das Gleiche erlebt nach Alexander Neckam[2] Ogier, als er Mönch in Saint-Faron in Meaux ist.

Weil bei Neckam die Erzählung besser abgerundet ist, nimmt Voretzsch für die Chevalerie Entlehnung aus einem alten Moniage Ogier an. Becker wiederum behauptet, der Dichter von Moniage II habe darin diese Chevalerie nachgeahmt und bestimmt daraufhin gleich das chronologische Verhältnis der beiden Gedichte zu einander (S. 95 und 156). Meine Ansicht habe ich schon ausgesprochen. Ich verweise auf S. 15 ff. Jede der Darstellungen hat für uns ihren eigenen Wert; die der Novaleser Chronik aber noch einen ganz besonderen. Statt der drei Schlachten mit den Heiden im Robert und im Orendel fanden wir im Moniage und in der Chronik von Anjou sehr viel einfachere Sagenverhältnisse. Hier aber heifst es, was auch Becker S. 117 sehr beachtenswert findet: 'Tradunt autem nonnulli, quod tribus vicibus cum Paganis superirruentibus pugnaverit, atque victoriam ex illis capiens, ignominiose ab arvis expulerit'.

Was das merkwürdige symbolische Verfahren des Alten im Garten mit dem Unkraut und mit den guten Pflanzen betrifft, so finde ich dazu in letzter Minute ein paar höchst interessante Parallel-Erzählungen bei R. Kleinpaul, „Das Mittelalter, Bilder aus dem Leben und Treiben aller Stände in Europa". S. 496 citiert Kleinpaul in einem die Fehmgerichte behandelnden Kapitel folgende Stelle aus den von Leibniz herausgegebenen Scriptores Rerum Brunsvicensium Bd. III S. 624: ut fertur, misit Rex (Karl d. Gr.) Legatum Romam ad Leonem Papam pro consilio habendo de Rebellibus istis, quos nulla poterat diligentia ex toto compescere aut exterminare.

---

1) Vgl. C. Voretzsch, der zuerst auf die „Pferdeprobe" aufmerksam gemacht hat, in „Über die Sage von Ogier dem Dänen" S. 113 ff.

2) De naturis rerum II; Rer. Brit. m. a. SS. XXXIV 263.

Ast sanctus Vir, audita legatione, nihil prorsus respondit; sed surgens ad hortulum ivit, et Zizania cum Tribulis colligens, supra Patibulum, quod de Virgulis fecerat, suspendit. Rediens autem Legatus haec Carolo nunciavit, qui mox ius vetitum instituit quod usque in praesens: Veniae vel Vemiae (Fehme) vocatur.

Woher Werner Rolewinck, aus dessen 'De antiquorum Saxonum situ et moribus libri tres' dies Citat stammt (Buch II C. 6), die Anekdote hat, kann ich nicht mehr versuchen zu ermitteln. Über ihn und seine Quellen s. Lorenz, Geschichtsquellen 2 II S. 331, 52 und 92. Er lebte 1425—1502. Im Zusammenhang damit weist Kleinpaul auf zwei Erzählungen des Altertums hin. Nach der einen von ihnen schickte einst Periander von Korinth einen Boten an Thrasybul, der denselben um Rat fragen sollte, wie man einen Thron am besten befestigen könne. „Thrasybul nahm den Mann mit vor die Stadt und führte ihn auf ein Kornfeld. Hier liefs er den Boten seine Frage wiederholen; dabei hieb er wie in der Zerstreuung die längsten und vollsten Ähren um. Wo eine Ähre etwas über die andere hervorragte, stutzte er sie schnell, bis alles hübsch gleich war. Darauf gab er dem Boten Urlaub.“ Periander verstand ihn. „Ganz so“, fährt Kleinpaul fort, „verfuhr ein Jahrhundert später Tarquinius Superbus, der letzte König von Rom, dessen Sohn Sextus Herr von Gabii geworden war und seinem Vater die Stadt in die Hände liefern wollte; auch er schickte deshalb einen Boten an den Vater. Der ging eben im Schlofsgarten auf und ab; ohne ein Wort zu sagen, schlug er mit seinem Stocke ein paar Mohnköpfe ab, die zu hoch hinauswollten. So, wollte er andeuten, sollte sein Sextus die längsten Hälse in Gabii köpfen.“

II. Von der von einem Isländer geschriebenen, aber aus vorisländischer Zeit stammenden Qrvar-Odd-Saga (vgl. Boer G. A. XXXVII) interessieren uns grofse Partieen des letzten Teils. Wir geben sie kurz wieder, können aber auf die hier höchst schwierigen kritischen Fragen, die Boer in der Einleitung zu seiner grofsen Ausgabe behandelt hat, hier nicht eingehen, vor allem auch nicht auf die wichtige Interpolationsfrage. — Odd reiste, hören wir da, einmal mit zwei Verwandten nach Südeuropa. Überall wurde er freundlich aufgenommen. In Griechenland nahm er sich ein Schiff. Mit diesem nach Sicilien gekommen, blieb er da bei einem Abt im Kloster den Winter über. Auf die Bitte desselben befreite er die Insel von

Räubern. In Aquitanien, wohin er dann gelangte, besiegte und tötete er vier Fürsten. Darauf kehrte er zu dem Abte zurück und liefs sich jetzt von ihm taufen.

Auf der Fahrt nach Jerusalem erlitt er darauf Schiffbruch; alle seine Leute kamen dabei um; er allein trieb mit einem Schiffswrack (með skipflaki nǫkkuru) ans Land. Odd ist nun mit seinem Köcher nach Jerusalem gekommen. Er wendet sich zum Jordan, zieht seine Kleider aus und nimmt ein Bad. Dann zieht er ostwärts nach Syrien, kommt nach Ungarn, verhilft dem jüngeren von zwei königlichen Brüdern, Wilhelm, zu seinem Rechte gegen den älteren Knut, bleibt dort einige Halbjahre, hält es aber nicht länger aus und gelangt nach Hunnaland. Er hat einen grofsen Regenmantel (in M. die nach dem Bade angelegte Rinde) über seinen Kleidern, den Köcher auf dem Rücken und den Bogen in der Hand. Dort findet er, als er gerade müde ist, eine Hütte, vor der ein Mann steht und Holz hackt. Der heifst ihn willkommen und fragt ihn nach seinem Namen. Er nennt sich Viðfǫrul d. h. der Weitgereiste. Der Bauer heifst Jolf. Odd wird aufgefordert, die Nacht dazubleiben. Sie gehen in die Stube und Jolf bittet seine Frau, den Gast wohl aufzunehmen. Sie ist böse, dafs er so oft Gäste einlädt, da doch wenig zu essen da sei. Beim Abendbrot gefällt dem Bauern das goldgeschmückte Messer seines Gastes; er erhält es darauf zum Geschenk. Als Odd am Morgen erwacht, ist Jolf schon fort. In seinem Auftrag aber bittet ihn die Frau zu bleiben. Mittags bekommt Odd von Jolf als Gegengeschenk drei Steinpfeile von wunderbarer Kraft, die jener am Vormittag hergestellt. Zu Odds Verwunderung weifs Jolf seinen wirklichen Namen. Odd erkundigt sich darauf nach den Verhältnissen bei Hofe und erfährt, dafs König Herrauð das Land beherrsche, dafs dieser zwei Kämpen Sigurd und Sjolf, einen Ratgeber Harek und eine Tochter Silkisif habe, deren Erzieher Harek sei. Er bittet darauf den Bauern, ihn nach der Residenz zu führen. Als sie dort anlangen, finden sie den König mit seinem Hofstaat gerade bei Tisch. Sie begrüfsen ihn. Jener fragt, wer der grofse Rockmann wäre, und woher er stamme. Odd nennt sich wieder Viðfǫrul und sagt, er habe in Wäldern gewohnt und bitte, den Winter dableiben zu dürfen. Als der König auf eine weitere Frage hört, der Fremde verstehe keine Kunst, ist er davon wenig erbaut, weist ihm einen schlechten Platz und das Amt zu, wenn Andere auf der Jagd schössen, das Wild zusammen zu

tragen. Darauf verabschiedet sich Odd von Jolf und giebt ihm einen goldenen Fingerring für seine Frau mit. An dem Odd angewiesenen Platz rücken zwei Gefolgsleute, die Brüder Ingjald und Ottar freundlich auseinander. Odd dankt, hängt seinen Köcher über sich auf, legt seinen Knüppel (trélurk), von dem wir hier zuerst hören, unter seine Füfse und unterhält sich mit seinem Nachbar. Während der folgenden Zeit hat er stets seinen Köcher und seinen „Baum" bei sich. Seine beiden Freunde wollen ihm besseres Gewand geben; er will aber seinen Rock durchaus nicht ablegen.

Eines Tages teilen sie ihm mit, am nächsten Morgen werde eine grofse Jagd stattfinden. Man schläft die Nacht. Die Brüder sind schon früh auf den Beinen. Als sie aber Viđfǫrul wecken wollen, liegt er in so tiefem Schlafe, dafs es ihnen nicht gelingt. So bleiben sie denn bei ihm sitzen, bis er aufwacht. Als das endlich geschieht und er fragt, ob der König fertig wäre, antworten sie ihm traurig, Alle seien längst fort und alles Wild jedenfalls schon erlegt. Viđfǫrul läfst sich dadurch in seiner Gemütlichkeit nicht stören; er geht eben, den Köcher auf dem Rücken und seine Schiffstange (fork) in der Hand, mit den Freunden nach. Unterwegs läfst er sich erzählen, was für grofse und berühmte Schützen Sjolf und Sigurd sind. Mit Pfeilen, die er schon zu Jolf mitgebracht hatte, vollbringt er nun Wunderdinge. Über die Köpfe der Jäger hinweg schiefst er einen Hirsch, den der König gerade verfolgt. Herraud wüfste gern, woher der Schufs gekommen. Als Odd nur noch die drei Pfeile Jolfs und drei andere, früher erworbene in seinem Köcher hat, ist seine Beute bei weitem die gröfste. Sjolf und Sigurd dagegen haben wenig getroffen. Abends besichtigt der König das auf den Tisch gelegte Wild. Als er zu dem Platze Odds kommt, fragt er nach dem Schützen. Odd hat erst nicht hingehen wollen und seine Freunde gebeten, es für ihre Beute auszugeben. Da dieselben aber nicht darauf eingegangen sind, meldet er sich jetzt, sagt jedoch, er hätte das mit Ottar und Ingjald gemeinsam geschossen. Der König findet, er müsse ein guter Bogenschütze sein. Odd will die Kunst ein wenig gelernt haben, als er sich draufsen im Walde seine Mahlzeiten durch dieselbe verschaffen mufste. „Das kann sein", erwidert jener, „es kann aber auch sein, dafs du ein anderer bist, als du sagst."

Die Brüder Sigurd und Sjolf wollen nun ihren Rivalen im Schwimmen besiegen und wissen die beiden Freunde desselben, nach-

dem sie sie betrunken gemacht haben, zu einer darauf bezüglichen Wette zu bestimmen. Vor dem ganzen Hof zeigt sich unser Held, der seinen Mantel dabei trägt, als der Sieger, ebenso nachher in Gegenwart Hareks und der Königstochter in der Kunst des Trinkens. Bei diesem letzten Wettkampf verrät Odd seinen Namen. Hocherfreut teilt Silkisif denselben am nächsten Morgen ihrem längst neugierigen Vater mit. Beim Mahle veranlafst dieser dann Odd, seinen unscheinbaren Mantel abzulegen, worauf sein Purpurgewand und seine seidenhellen Locken zum Vorschein kommen. Der Aufforderung, auf dem Hochsitz Platz zu nehmen, folgt der Held aber erst, als seine Freunde ihm dahin folgen dürfen. Nach Schlufs des Winters spricht Odd einmal im Gespräch mit Harek seinen Kummer über den Verlust der Seinigen beim Schiffbruch aus. Jener tröstet ihn und legt ihm die Werbung um Silkisif nahe. Bedingung für den Erfolg einer solchen sei die Besiegung des feindlichen Königs Alf mit seiner Frau Gyđa und seinem Sohne Viđgríp.

Als Odd dann in den Krieg zieht, sagt der König zu ihm: „Hier ist eine Gabe, Odd, welche ich dir geben will; das ist ein Schildmädchen; sie ist furchtlos im Kampfe und hat mich immer gut unterstützt.“ Odd ist zwar von der weiblichen Begleitung und Hilfe wenig entzückt, nimmt aber aus Höflichkeit an. Um so mehr freut es ihn, dafs, als man unterwegs an einen Sumpf kommt, das Schildmädchen trotz wiederholten Anlaufs nicht über denselben zu springen vermag. Er wirft sie darauf in denselben hinein, so dafs sie nicht wieder herauskommt und zieht weiter, froh, dafs er nun den Sieg mit niemand zu teilen braucht (!). In der Schlacht mit dem viel stärkeren feindlichen Heer tötet er zuerst die feindliche Königin Gyđa, die mit blutigen Fransen (blóđgar trefr) alles, was ihr begegnet, tot schlägt. Nachdem er auch ihrem Sohne das Leben genommen, fliehen die Feinde in ihre Stadt. Odd verfolgt sie und stöfst mit einem grofsen Baum das Thor entzwei. Im darauffolgenden Kampf schützt ihn gegen Alfs Schwertstreiche sein Hemd (skyrta). Es ist wohl dasjenige von Seide mit goldenem Saume, das er früher (S. 81) von der Riesentochter Olvǫr bekommen hat und das gegen Kälte, Schwimmüberanstrengung, Feuer, Hunger und Eisen hilft. Er schlägt darauf Alf mit einer Eichenkeule tot, unterwirft das Land, setzt Ingjald und Ottar darüber, läfst ihnen Jarlsnamen geben und fährt zurück nach Hunaland. Als bald darauf Herrauđ stirbt, heiratet er

seine Tochter und wird König. Nachdem ihm seine Frau mehrere Kinder geschenkt, teilt er ihr eines Tages mit, er müsse einmal nach seiner Heimat fahren, um nach dem Rechten zu sehen. Trotz ihrer Bitten verläſst er sie darauf mit zwei Schiffen und zweihundert Mann. Die weiteren Vorgänge haben kein Interesse für uns. Er findet zuhause den Tod durch Schlangenbiſs, wie es einst prophezeit war.

Dies ist im groſsen und ganzen der Gang der Erzählung nach der Hs. S. Aus M. sind folgende für uns einigermaſsen wesentliche Abweichungen zu notieren. Als Odd und seine Freunde in den Süden kommen, erleiden sie Schiffbruch. Sie kommen zu einem steinernen Haus in Akvitanialand, einer Kirche. Odd schleicht sich von da allein aus Langerweile fort und sieht, wie vier Räuber eine Prozession überfallen, den Bischof umbringen und sein Haupt in ihr Erdhaus mitnehmen. Er folgt ihnen, tötet sie und bringt ihre Häupter und das des Bischofs zur Stadt. Dann geht er wieder heimlich fort und kommt zum Jordan, wo er badet. Nachdem er sich darauf mit Rinde bedeckt, kommt er zu Jolf u. s. w. In dem Feldzug gegen Alf schleicht er sich in der Nacht vor der Schlacht ins feindliche Lager und haut dem Königssohn, dessen Lagerplatz er mit List erforscht hat, den Kopf ab und nimmt denselben mit.

Um der Zugehörigkeit dieses Teils der Odds-Saga, abgesehen natürlich von nordischen Zuthaten, zu unseren Stoffen sicher zu sein, muſs man wissen, daſs Sigurd und Sjolf ganz die Rolle der neidischen Schwäger in vielen unserer Märchen spielen und daſs die Jagd mit dem, was damit zusammenhängt, ihre Entsprechung hat in einer Fassung, die F. Liebrecht, Germania 15, S. 176 ff. mitteilt und in manchen anderen (s. Cosquin I, p. 143 f.). Bei Vergleichungen mit denselben gewinnt man die Überzeugung, daſs dieses Brüderpaar mit dem anderen, Odd freundlichen ursprünglich identisch ist. — S. XX findet Boer, daſs nach der Art, wie Odd dem Harek gegenüber vom Verlust seiner Mannschaft spricht, die Ankunft bei König Herrauð sich unmittelbar an die Reise nach Jerusalem und den Schiffbruch anschlieſsen müſste.

Die Beeinflussung der Odd-Saga durch die Reisebeschreibung des norwegischen Königs Sigurðr Jórsalafari, die Boer Arkiv VIII, 131 ff. nachzuweisen sucht, scheint mir nicht über allen Zweifel erhaben. Jener recht vernünftige Reisebericht enthält nichts ähnliches, als daſs der König wie an viele andere Orte auch nach Sicilien kommt und

sich dort besonders lange aufhält (die näheren Umstände sind ganz verschieden), dafs er im Mittelmeere einen Kampf mit Sarazenen zu bestehen hat und dafs er im Jordan ein Bad nimmt. Boer sagt, dieses Bad sei zu Sigurds Zeit eine bekannte Sitte gewesen und giebt zwei Belege dafür; von Odd erzählt, sei es aber ein gewaltiger Anachronismus. Findet es sich im Norden öfter, so waren eben Reisen nach Jerusalem auch nicht etwas unerhörtes, braucht also der Sagaschreiber nicht gerade jene und überhaupt hierfür keine schriftliche Quelle benutzt zu haben. Wir haben trotzdem dem Bad des Zusammenhangs und besonders der dann folgenden Rindenbekleidung wegen Bedeutung beigemessen. Denn dieses Rindenkleid entspricht nachher genau dem unscheinbaren Gewand der anderen Fassung und der Märchen. In den Märchen aber wiederum wird dieses nach dem Wunderbad angelegt. Für den Wunderbrunnen ist in der Odd-Saga nur eben der heilige Jordan eingesetzt worden. Wenn in einem offenbar alten Märchen eine Eisenbahnfahrt vorkäme, würde man auch nicht ohne weiteres die ganze Reise für moderne Zuthat ansehen dürfen.

Aufserordentlich dunkel ist das Verhältnis der Saga, wie in anderen so auch in den von uns skizzierten Teilen, zu anderen Dichtungen. Wie zu Jolf und seiner Frau, die Detter Zfda. 32, 450 ff. für Odin und Freya erklärt, kommt in der Ketils saga hœngs (Fas. II Reykjavik 1886 S. 139 ff.) Ketil zu Bruni, der auch gerade vor seiner Hütte Holz spaltet. Die Ausdrücke stimmen fast wörtlich überein (s. Boer, Kl. A. S. XIV u. Anm. zu C. 36 § 3—10). Ketil bringt seinem Wirt nachher das Haupt von dessen Bruder. Die Saga ist auch äufserlich (vgl. z. B. den Schlufs) zu der von Odd in Beziehung gesetzt. Wir wollen darüber hinweggehen. Nur konstatieren wollen wir, dafs Ketil nichts ist, als der thörichte, starke Hans der Märchen, der viel ausgelacht wird und immer träge am Ofen sitzt und schläft, zur Arbeit aufgefordert aber mit seinen Riesenkräften Staunen und Entsetzen in seiner Umgebung erregt und mehr Schaden anrichtet, als er nützt, der mit einem kleinen Backenstreich mindestens Einen tötet. Ketils erstes Probestückchen seiner Stärke beim Einfahren des Heus ist ein ganz gleiches, wie in Nr. 90 der Grimmschen Sammlung das des jungen Riesen beim Holzholen.

III. Zur Chanson Aliscans. Sollte aber bei der Darstellung von Odds Thaten und Verhalten nicht mancher Leser an einen „starken

Hans" der altfranzösischen Sage gedacht haben? Hören wir, was uns die Chanson Aliscans von Rainouart erzählt! (Guessard p. 95 V. 3148 ff.; Rolin S. 96 V. 2880 ff; Wolfram 187 ff.). — Bald nachdem Wilhelm vom König Ludwig die Unterstützung mit einem Heere zugesichert erhalten, sieht er zum ersten Male Rainouart, seinen künftigen Rächer. Er sieht den Riesen in erbärmlicher Kleidung ganz entstellt aus der Küche kommen. Der Küchenmeister hat ihm nämlich in der Nacht den Kopf rasiert und das Gesicht mit Rufs entstellt. Sobald die Knappen ihn erblicken, beginnen sie ihn mit Worten und thätlich zu verhöhnen und zu quälen. Umsonst bittet er demütig, ihn in Ruhe zu lassen. Als endlich einer der Knappen ihm einen kräftigen Schlag auf den Nacken giebt, reifst ihm die Geduld und er nimmt an ihm in der Art des rasenden Mönchs Wilhelm fürchterliche Rache. Den wütend über ihn herfallenden anderen Knappen wehrt Aimeri, Wilhelms Vater, mit zorniger Drohung. Von Wilhelm, der diese Vorgänge mit Interesse verfolgt hat, gefragt, giebt Ludwig darauf Auskunft über den jungen Riesen. Er hat ihn von Kaufleuten für hundert Mark erworben; sie haben ihm gesagt, dafs er ein Sarazene sei; er selbst hat seinen Vater nie nennen wollen. Jetzt ist er in der Küche thätig. Wilhelm läfst ihn sich schenken. Rainouart hat unterdes seinen mächtigen tinel d. h. seine Stange, mit der er Wassereimer trug, betrachtet, hat gefunden, dafs man sie mit Rauch geschwärzt hat, wütend auf den Boden gestofsen und zerbrochen. Er beschliefst, einen längst gehegten Plan auszuführen und sich einen viel gröfseren zu verschaffen. Die Neckereien wiederholen sich noch oft in dem Epos. Als sich das Heer vor dem Schlosse aufstellt, weint Rainouart erst bitterlich, dafs er nicht mit ins Feld ziehen darf, dann sucht er seinen Herrn auf und bittet ihn stürmisch um die Erlaubnis dazu. Der Markgraf hat grofse Bedenken. Er meint, der Jüngling werde die Strapazen nicht aushalten, da er gewohnt sei, gut zu essen und zu trinken und den ganzen Tag beim Feuer zu liegen und zu schlafen. Jener aber will mitziehen und wenn er es allein mit seiner Keule und ohne Hosen und Schuhe müfste. Endlich wird es ihm gestattet. Wolfram hat noch den Zug, dafs der junge Küchenknecht sich sonst immer taub stellt, Wilhelm aber, der ihn in seiner Muttersprache anspricht, Rede steht. Er geht jetzt voll Freude in den Garten und schlägt sich eine grofse Fichte. Der König hätte sie nicht für hundert Mark Silber hergegeben; denn

er pflegte unter ihr zu speisen und zu ruhen. Es kommt denn auch gleich ein Förster, bedroht und schlägt ihn, hat es aber mit einem fürchterlichen Tod im Gipfel einer Eiche, zu dem er emporgeworfen wird, zu büfsen. Rainouart geht darauf singend mit der Fichte zu einem Schmied und läfst sie sich mit Eisen beschlagen. Als er dann mit seiner ungeheueren Waffe durch die Stadt geht, fragt man entsetzt, wohin dieser grofse Teufel ginge. Er verbittet sich energisch alle Spöttereien und ist in seinen tinel, nach dem er künftig genannt wird, so verliebt, dafs er ihn küfst. Bei Wolfram hat er übrigens seinen Herrn erst gebeten, ihm eine solche Stange zu gewähren.[1]

Den Abmarsch des Heeres verschläft er natürlich. Als er erwacht, läuft er schleunigst nach, vergifst aber seinen tinel, mit dem vier Knappen unterdes Unfug getrieben haben. Ernüchtert durch das kalte Wasser eines Flusses, durch den er watet, denkt er an ihn und kehrt um, schneller, als das beste Rofs. Bei einem Kloster bekommt er Hunger. Man hält ihn für den Teufel aus der Hölle und flieht; es kommt zu Scenen, wie wir sie aus dem Moniage Guillaume schon kennen (vgl. auch Robert), er ifst und trinkt, was die Mönche zusammen hatten verzehren wollen. Den nach Laon Zurückgekehrten will der Küchenmeister nicht wieder fortlassen. Er erhält aber einen Schlag, dafs er tot niederstürzt. Auch die vier Knappen erhalten eine harte Lektion. Als sie sich bei dem Markgrafen nachher beschweren, werden sie abgewiesen und energisch verwarnt (vgl. Seghelijn V. 647 ff.). Rainouart läuft mit seinem tinel ausgelassen vor dem Heere her. Er sieht die Stange beschmutzt, will sie am Flusse

1) Wolfr. 196, 20: ir sult mich einer stangen wern
vierekke, einer hagenbuechen;
ob sehs man versuochen
daz si si hin wellen tragen
daz die von ir swære klagen.
. . . .
der smit sol si vaste
beslahen mit starken banden
sleht und blôz zen handen.

199, 2 ff. sagt der Markgraf zu ihm:
dir was dîn hâr ouch alze breit:
daz sul wir nider strîchen
und den ôren glîchen
schôn alum mit eime snite.

waschen, dabei schwimmen ihm aber seine Kleider, die er ausgezogen hat, weg. Das ganze Heer lacht zum grofsen Zorn Wilhelms, der seinem Liebling einen anderen nicht gerade wertvollen (de biset) Rock giebt. Es folgt dann eine Liebesepisode zwischen Rainouart und Alix, der Nichte Wilhelms. Als man endlich nach Orange kommt und Giburg den Riesen mit seiner Stange hinter ihrem Gemahl zum Thore herantrotten sieht, meint auch sie, es sei ein Teufel. Sie erfährt bald Näheres und gewinnt Sympathieen für ihn.

Als die Herren bei Tische sitzen, kommt Rainouart, um sie zu sehen, die Stange über der Schulter, und setzt sich mit dem Rücken gegen einen Pfeiler (Robert; Odd). Man wird auf ihn aufmerksam und heifst ihn, sich mit an den Tisch zu setzen. Er ifst und trinkt tüchtig. Die unvermeidlichen neckenden Knappen vertreibt er mit seinem tinel. Bei einer anderen Gelegenheit versuchen die Herren ihre Kräfte an demselben. Nur Wilhelm kann ihn wenigstens einen Fufs hoch heben. Rainouart aber schwingt ihn um den Kopf, wirft ihn aus einer Hand in die andere u. s. w. Auf Wilhelms Wunsch holt Giburg ihn aus der Küche, wo er wieder viel auszustehen hat, wappnet ihn und fragt ihn aus. Sie sind nahe daran, sich als Bruder und Schwester zu erkennen (vgl. Segh. V. 1120 ff.).

Der Schlacht giebt der junge Riese die Entscheidung mit seiner Keule und mit einem kleinen Heer von feigen Kavalieren, die er in einem Thal getroffen und zum Umkehren gezwungen hat, als sie mit des Markgrafen Erlaubnis sich zur Ernte in die Heimat zurückbegeben wollten. Bei dem Versuch, Freunden feindliche Pferde zu verschaffen, schlägt er erst mehrmals versehentlich nicht nur den Reiter, sondern auch das Rofs tot. Von seinen zahlreichen Einzelkämpfen seien erwähnt die vier aufeinander folgenden: mit seinem Bruder Valegrape, der mit einem Haken (croc) kämpft, mit Grishart, mit dessen Schwester, der Riesin Flohart, die mit einer Sichel bewaffnet ist, und mit seinem Vater Desramé. Nachdem er diesem die Rippen im Leibe entzwei geschlagen und darauf den Riesen Haucebier, der drei Halsberge trägt, getötet, tritt ihm sein Vetter Baudus entgegen. Sie erkennen sich als Verwandte, und jener fordert ihn, natürlich erfolglos, auf, seinen Herrn, der ihn ungenügend bekleidet und barfüfsig gehen liefse, zu verlassen (Nus et descaus comme ribaus alés). Er wird besiegt, aber gegen das Versprechen, zur Taufe nach Orange zu kommen, entlassen.

Es hat keinen Zweck, dafs wir die Unzahl von Einzelheiten der Schlacht wiedergeben. Am Schlusse hat Rainouart Grund, seiner Schwester und seinem Schwager Undankbarkeit vorzuwerfen, wie Wilhelm in einem früheren Teil des Gedichts und im Moniage des Türheimers. Schliefslich aber wird er versöhnt, getauft, zum Ritter geschlagen und zeigt seine Künste in Ermangelung von Sarazenen an einer Quintäne. Es fehlt dabei nicht an komischen Intermezzos.

Wir wollten nur andeuten, welche Rolle Rainouart im Epos spielt. Sie ähnelt der Odds; auch mit Wilhelm, der in den Enfances Guillaume ein ebenso ungeschlachter Riese ist, zeigt er Verwandtschaft. Wir haben uns gefreut, mancherlei uns schon bekannten Motiven zu begegnen. Dafs wir so lange dabei verweilten, hat aber noch einen anderen Grund.

Von dem oben erwähnten niederdeutschen Gedicht 'Valentin und Namelos' sagt der Herausgeber (Niederdte. Denkm. IV S. LVII) Seelmann: „Zu den ältesten Elementen der Dichtung gehört die Gestalt des wilden Waldmanns, an ihn knüpft die Erzählung sichtbar an.“ Und gerade dieser Waldmann interessiert uns. Er ist ein Zwillingsbruder Valentins. Während Valentin durch ein glückliches Geschick aus dem Walde, wo beide von einer ungerecht verstofsenen Kaiserin geboren sind, an den Hof seines Onkels des Königs Pippin gebracht worden, hat den Bruder eine Bärin fortgeschleppt (Seelmann S. XLI). Mit den Jungen derselben ist er aufgewachsen, am ganzen Leib haarig, furchtbar stark und den Tieren des Waldes gefährlich und schrecklich. Er gleicht ganz einem Bären und heifst darum auch Orson. Unterdessen ist auch Valentin an Pippins Hof grofs geworden, ohne von seinen Eltern und von seinem Bruder zu wissen. Ihm gelingt es, den gefürchteten Orson zu bezwingen und zu veranlassen, mit ihm nach dem Schlofs zu ziehen. Er führt ihn dahin, wie ein Tier, an den Gurt seines Pferdes gebunden. Die Scene, wo er mit ihm ins Schlofs kommt und seine Geliebte ihm entgegengeht (Seelmann S. 31), erinnert stark an Alisc. Guess. p. 122 (Rolin V. 3400 ff.). Dort verübt nun der Bärenmensch allerlei Unfug und mufs von Valentin, an dem er mit rührender Treue hängt, beständig in Zaum gehalten werden. Aber es kommt ihm bei der guten Pflege, die er geniefst, doch etwas Vernunft. Im Laufe der Geschichte lernt er auch noch sprechen. Valentin läfst ihn baden und einen Scherer kommen. Der mufs freilich sein Leben lassen. Darauf schneidet der

Bruder selbst die Haare, wobei er ein Kreuz zwischen seinen Schultern findet. Namelos bekommt dann auch schöne Kleider und lernt auf zwei Füfsen gehen. Seine gröfste Freude aber ist, dafs Valentin ihm von einem Schmiede einen schweren Kolben machen läfst. Namelos ficht und tollt damit nicht minder ausgelassen, als Rainouart (vgl. V. 1178 ff. und das mitteldte. Bruchstück S. 72 f. und vgl. o. S. 191 mit Anm.). Bald aber erklärt Valentin, den Hof verlassen und Vater und Mutter suchen zu wollen:

'dar tô so scal mîn hulper sîn
Namelôs die geselle mîn.'

Als er dann mit diesem seinem Gesellen fortzieht, heifst es V. 1282:

Valentin rôrde sîn ros mit den sporen,
Namelôs lêp allent voren,
he sprank sprunge also ein pert
mit siner kolven wol gewert.

Namelos ist dann mit seinem Kolben ein ebenso wertvoller Helfer, wie Rainouart. Der aufserordentlich verbreitete Stoff von Valentin und seinem Bruder mufs im Zusammenhang mit den Märchen betrachtet werden, die Cosquin unter den Titeln Jean de l'ours (Nr. I) und La canne de cinq cents livres (Nr. LII) behandelt hat. Uns ist hier das waffenbrüderliche Verhältnis Valentins zu dem ungeschlachten Tiermenschen interessant. Es ist ganz das Wilhelms zu Rainouart, nur dafs diese beiden Schwäger sind.

IV. Zum Orendel. Ise mit seiner Ruderstange ist in den späteren Teilen des Orendel ein Waffengefährte ziemlich von der Art Rainouarts. Er ist von seinem Ritterschlag an seines Herrn beständiger Begleiter. Wir wollen zum Schluss eine Scene betrachten, in der er eine Rolle spielt. — Orendel ist auf der Rückreise von Trier nach Jerusalem, das durch Verrat in die Hände der Heiden gefallen ist. Als man in den Hafen von Ackers eingelaufen ist, erklärt Bride, sie wolle in Pilgrimskleidern nach Jerusalem gehen, um zu kundschaften. Unterwegs wird sie aber vom Herzog Daniel und König Wolfhart getroffen und auf König Minolds Burg geführt. Minold will sie heiraten, Trier zerstören, den Graurock hängen und Ise blenden. Als sie ihn abweist, erbietet sich ein Ritter, Namens Princian, sie binnen sechs Wochen gefügig zu machen. Er läfst sie darauf

nackt in einen Kerker legen und blutig schlagen. Orendel erfährt von alledem erst lange nichts. Eines Tages kommt endlich ein Pilger, der aus der Gefangenschaft im Heidenlande entronnen ist. Ise sieht ihn schon von ferne, begrüſst ihn freundlich und fragt ihn aus. Als man erfahren, was mit Bride geschehen, heiſst Ise die Leute in die Schiffe gehen. Nach langer Fahrt landet man auf seine Veranlassung bei einem Röhricht. Dort werden die Mannen im Versteck zurückgelassen. Ise und Orendel gehen, ohne alle sonstige Wehr, nur mit scharfen Schwertern bewaffnet, allein nach der Burg. Wie sie auf einer Wiese vor derselben ausruhen, kommen gerade zweiundsiebzig heidnische Könige und mitten unter ihnen Bride herausgeritten. Minold wiederholt seine Werbung und seine Drohungen. Orendel ist wütend, wartet jedoch auf Ises Rat, bis sich die Reiter wieder nach Hause begeben haben. Als sie sich dann dem Thor nähern, sehen sie einen Thorwärter mit schneeweiſsem Haar und langem Bart. An einem längeren Gebet, das er spricht, merken sie, daſs er ein Christ ist. Im Gespräch mit ihm stellt sich heraus, daſs er der Herzog Achill und daſs Ise sein Neffe und Orendel sein früherer Herr ist. Er beherbergt darauf beide sehr freundlich und meldet sie am anderen Morgen dem König Minolt (vgl. Unters. I S. 36). Sie bäten, sagt er, um Geleite. Minolt läſst sie kommen und zeigt durch seine Begrüſsung, daſs er sie für Orendel und Ise hält. Auf Princians Rat will er durch Bride erfahren, ob sie es wirklich sind. Man holt sie aus dem Kerker, schmückt sie prächtig und führt sie herein. Sie durchschaut die Situation, stellt sich, als ob sie die Fremden nicht kenne, bittet jedoch, sie frei zu lassen und giebt durch ihre weiteren Worte Minolt Anlaſs, seinen Haſs gegen Orendel auszusprechen, den er töten würde, wenn er ihn in seiner Gewalt hätte. Da springt der Graurock an die Thür, ergreift ein (nicht sein!) Schwert und einen Schild und will niemand hinauslassen:

V. 3631 ff. Dô verzaget der künig Minolt.
Der künig west einen turn guot,
vil balde er sich darûf gehuop.
Nâch im sprang der Grâwe Roc,
daz sag ich iuch, daz weiz got.
Nâch im sprang frouw Brîde
und ouch meister Ise.

Daz ersâhent aber der wüesten Babilonie
zwên und sibenzig heidenischer künige.
Dô ward der Grâwe Roc bestanden
in der wilden heiden landen.

Maria schreibt darauf einen Brief und schickt ihn durch eine Taube zu dem Herrn. 'Der des volkes meister was' führt dasselbe darauf vor die Burg und beginnt, sie nach drei Tagen der Ruhe am vierten zu bestürmen. Es kommt zur Schlacht. Orendel schläft während dessen. Bride weckt ihn und während er mit Ise hinausstürmt über die Leiche des von Ise geköpften heidnischen Pförtners hinweg, steht sie mit blofsem Schwert an dem Thor des Turmes, damit Minolt nicht daraus entwische. Derselbe hält sich eine Etage höher im Turme auf. In der Prosa heifst es, nachdem Orendel und sein Heer gesiegt: „Darnach giengen sy zu Oberst in den Turn | vnd funden den künig Mineloten.“ Die Situation war also eine höchst eigentümliche. Minelot war in dem Turm belagert von Orendel, Ise und Bride, die sich auch in demselben, nur weiter unten, befinden. Der Turm ist umringt von Sarazenen. Und vor der Stadt wiederum liegt Orendels Heer. Aus der Prosa wollen wir noch nachtragen was Berger, wie so manches andere, der Erwähnung nicht für wert befunden hat, dafs nämlich Bride dort nicht im Hafen von Ackers den Entschlufs fafst, allein zu kundschaftern, sondern auf hoher See. Sie mufs deshalb mit einem Boote erst ans Land fahren. Dieses Schifflein benutzt dann der aus der Gefangenschaft entflohene Pilgrim (s. Berger S. 119). Da er weder Ruder noch 'schaltten' hat, mufs er die Hände gebrauchen. Er wird vom Wind dahin verschlagen, wo Orendel mit seinem Heere lag, wäre aber im letzten Augenblick noch umgekommen, wenn Ise ihm nicht zu Hilfe geeilt wäre. Das Heer wird hier hinter einem hohen Berg zurückgelassen. Orendel und Ise gehen nicht ohne alle Wehr, sondern tragen Harnische, darüber aber schwarze Kutten. (Adler u. Rabe im Traume! vgl. I. Teil!). Die übrigen Abweichungen der Prosa sind für uns von geringerer Bedeutung.

Man kennt eine Anzahl Parallelerzählungen in deutschen Spielmannsgedichten (Tardel S. 45 ff.). Wir wollen auf eine weitere aus der Wilhelmsage hinweisen und sie kurz wiedergeben. Sie mag wohl mehrfach interpoliert sein. In der Prise d'Orange[1] sehen eines Tages

1) Jonckbloet, Guillaume d'Orange t. I p. 113 ff.

von dem Schlosse der kürzlich erst eroberten Stadt Nîmes aus Wilhelm und seine Freunde einen armen, mageren und bleichen Menschen aus dem Rhoneflufs steigen. Er sieht aus wie ein Sarazene, der übers Meer gekommen ist, um eine Botschaft zu bringen. Er kommt näher, grüfst höflich und berichtet auf Befragen, er sei lange in Orange in der Gefangenschaft der Heiden gewesen und ihnen endlich entkommen. Ehe er weiter erzählen kann, mufs er erst seinen furchtbaren Hunger stillen. Als das geschehen ist, stellt er sich vor als Gilbert, der Sohn des Herzogs Gui von Ardennen, und schildert begeistert die Schönheit der Burg von Orange, aber auch die von Orable, der Gattin des in Afrika weilenden Königs Thibaut, die in dem Schlosse unter der Hut von Thibauts Neffen, dem König Aragon, wohnt. Zu seinem grofsen Schrecken erhält er den Befehl, Wilhelm unverzüglich dahin zu führen, von wo er glücklich ist, entronnen zu sein. Nachdem sie sich durch Pilgerkleidung und schwarze Färbung der Haut unkenntlich gemacht, bekommt Guibelin, der Neffe Wilhelms, Lust, an der gefährlichen Fahrt teilzunehmen. Vor Orange angelangt, bewundert Wilhelm erst das Schlofs gebührend. Dann gehen die Pilger zum Thore. Gilbert bittet den Pförtner höflich um Einlafs; sie seien Boten Thibauts. Nach kurzem Zaudern geht jener zu Aragon hinauf, um sie anzumelden. Der König läfst sie kommen. Sie geben vor, auf ihrer Reise in Nîmes, das sie noch in den Händen der Sarazenen geglaubt, gefangen genommen, dann aber wieder in Freiheit gesetzt zu sein. Sie richten die Mahnung zur Vorsicht gegen den Feind aus, und sie bitten Thibauts Frau sehen zu dürfen. Aragon spricht im Zorn über die jüngsten Ereignisse den Wunsch aus, Wilhelm in seiner Gewalt zu haben: er würde ihn lebendig verbrennen. Nach Tische erzählen die Gäste Schreckliches von des Markgrafen Macht. Aragon hofft, ihn aber doch noch töten und seine Neffen aufhängen zu können, nachdem er mit afrikanischen Hilfskräften seine Stadt genommen. Wilhelm kann vor Wut kaum an sich halten, wiederholt aber dann die Bitte, die Königin begrüfsen zu dürfen. Aragon führt darauf seine Gäste zu ihr in ihren mit orientalischer Pracht ausgestatteten Turm Gloriette. Sie erzählen der Orable ihre angeblichen Erlebnisse in Nîmes. Sie aber lächelt und fragt angelegentlich nach Wilhelm. Während des Gesprächs wird der verkleidete Markgraf von einem Sarazenen, der sein Gefangener gewesen, plötzlich erkannt und verraten. Schnell entschlossen schlagen die drei

die Sarazenen teils tot, teils jagen sie sie aus dem Turm hinaus. Von Orable werden sie darauf mit Waffen versehen. Durch einen geheimen Eingang kommen die Heiden doch herein und nehmen die drei Ritter gefangen. Durch Orable auf kurze Zeit aus ihrem Kerker befreit, werden dieselben aber bald wieder dahin zurückgeführt und Orable mit ihnen. Gilbert holt unterdessen, nachdem er mit Orables Hilfe durch einen geheimen Gang aus dem Turm ins Freie gelangt, den anderen Neffen Wilhelms, Bertrand mit einem Heere herbei. Als man Wilhelm und Guibelin zu einem Verhöre in den Turm hat kommen lassen und diese denselben mit einer Axt und einer Stange schleunigst wieder von den Heiden gesäubert haben, treffen die Befreier glücklicherweise gerade ein. Ein Teil ist durch den geheimen Gang eingedrungen. Nachdem man die Stadt genommen, läfst sich Orable taufen und heiratet sie Wilhelm.

Berichtigung.

S. 9 Z. 11 v. o.: sie statt es.
S. 37 Anm. 1 Z. 2: und statt auf.
S. 55 Z. 13 v. o.: Moniage statt Moinage.
S. 61 Z. 4 v. o. ist nach herbeiführt zu ergänzen: in sich vereinigt.

